Высокопреосвященный архіепископъ Смарагдъ (Крыжановскій † 1863, XI, 11) на Астраханской, Орловской и Рязанской каѳедрахъ *).

(Съ портретомъ архіеп. Смарагда.)

Святительское служеніе архіепископа Смарагда въ Астрахани (1841—1844 г.г.), Орлѣ (1844—1858 г.г.) и Рязани (1858—1863 г.г.) и его кончина (11 ноября 1863 г.).—Приложеніе: „Дѣло священника Іоанна Сёмова съ Орловскимъ Епархіальнымъ Начальствомъ при архіепископѣ Орловскомъ (12 ноября 1844 г. — 5 іюня 1858 г.) Смарагдѣ (Крыжановскомъ)“.

СМАРАГДА свыше торопили отъѣздомъ изъ Харькова въ Астрахань, — и 3 февраля 1842 г. въ 9 часовъ утра онъ, занявъ денегъ (1.239 руб. 64 коп.) у Консисторіи [1]),

*) Въ „Христ. Чтеніи“ 1912 г., № 7—8, стр. 796,20 нужно читать: „магистръ Кіевской Дух. Академіи выпуска 1827 г.“.

[1]) О. *Іероѳей* утверждаетъ (въ „Воспоминаніяхъ“ на л. 103), что „Преосвященный не получилъ денежнаго пособія на подъемъ при переводѣ его изъ Харькова въ Астрахань“, между тѣмъ—по указу Св. Синода 12 января 1842 г. № 110—преемнику Смарагда Иннокентію (Борисову) на проѣздъ изъ Вологды до Харькова выдано было прогоновъ на 10 лошадей (см. у о. *С. В. Петровскаго,* Одесскій Преображенскій, нынѣ каѳедральный соборъ, Одесса 1908, стр. 35 въ приложеніяхъ). Подобное несоотвѣтствіе по одному и тому же случаю было бы ужъ очень странно. Посему являлось вполнѣ вѣроятнымъ извѣстіе прот. *Т. И. Бутневича* (Иннокентій Борисовъ, стр. 138—139), что Смарагду—сверхъ прогоновъ—велѣно было выдать еще на подъемъ тысячу рублей, но онъ не дождался полученія денегъ и взялъ чрезъ Консисторію заимообразно 1.239 р. 64 к. изъ суммъ епархіальнаго попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія. Не смотря ни на какія условія, намъ не удалось теперь отыскать разумѣемаго дѣла въ Харьковской Духовной Консисторіи, за-то нашлись документальныя подтвержденія въ Синодальномъ Архивѣ—въ дѣлахъ Канцеляріи Оберъ-Прокурора № 28.672 и Св. Синода 1842 г. № 3; во второмъ

навсегда выбылъ изъ Харьковской епархіи [2]), хотя оттуда ему и потомъ продолжали напоминать съ не совсѣмъ пріятной стороны [3]). 18 февраля [4]) въ «великолѣпно свѣтлый и теплый день» Смарагдъ торжественно былъ принятъ въ своемъ новомъ каѳедральномъ городѣ, переправившись чрезъ Волгу наканунѣ ухода льда [5]). Гнетущая тревога обнимала душу архипастыря,—и по вступленіи въ каѳедральный соборъ онъ повергся въ долгой и горячей молитвѣ къ Богу предъ престоломъ [6]). «Страна была для него невѣдомая

читается, что, взявъ 3 февраля ссуду, Смарагдъ выдалъ довѣренность на полученіе ея въ возвратъ изъ ассигнованной ему суммы члену и казначею попечительства свящ. Іакову Голиховскому, а въ первомъ имѣется рапортъ Консисторіи отъ 13 февраля 1842 г. № 702, что все отъ него получено въ цѣлости и исправности. Значитъ, отсюда вытекаетъ только то, что Смарагда совсѣмъ неделикатно и насильственно торопили отъѣздомъ изъ Харькова.

[2]) См. въ Синодальномъ Архивѣ дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода № 28.672, л. 31; ср. у прот. *Т. И. Буткевича*, Иннокентій Борисовъ, стр. 138—139.

[3]) По нерасположенію къ Смарагду его преемника—Иннокентія, изъ Харькова возбуждалось немало разныхъ придирчиво-меркантильныхъ дѣлъ. Такъ, въ 1842 г. взыскивали съ эконома о. Іероѳея 20 р. 99⁴/₇ к., яко бы истраченныхъ имъ при управленіи экономіей Харьковскаго Архіерейскаго Дома (см. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № по реестру 37.984, 28 мая 1842 г.—13 января 1843 г.), а въ 1843 г. самъ Иннокентій спеціальнымъ отношеніемъ запрашивалъ, изъ какой суммы выданы 50 руб. протодіакону Василію Никиц(т)скому (см. стр. 797, 21) при перемѣщеніи его изъ Калужской въ Могилевскую епархію (Архивъ Астраханской Дух. Консисторіи № 39.327, 30 ноября 1844 г.).

[4]) Такъ и въ Синодальномъ Архивѣ дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода № 28.672, л. 40.

[5]) „Прибавленіе къ Астраханскимъ Губернскимъ Вѣдомостямъ“ за 28 февраля 1842 г., № 9, стр. 39. „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1899 г. № 13, стр. 644—645. Въ „Воспоминаніяхъ“ о. *Іероѳея* сообщается (л. 36 обор.), что перевезъ Смарагда чрезъ Волгу на одноколкѣ вице-губернаторъ Ив. Ѳеод. Гежелинскій, извѣстный и дружественный ему еще съ Полоцкихъ временъ (ср. у *И. С. Жирковича* въ „Русской Старинѣ“ 1890 г., т. LXVII, сентябрь, стр. 668—674), какъ витебскій вице-губернаторъ (въ 1837—8 г.). Мы знаемъ, что въ 1844 г. было опасно переправляться чрезъ Волгу у Астрахани уже въ январѣ мѣсяцѣ (см. книгу: Иванъ Сергѣевичъ Аксаковъ въ его письмахъ, ч. I, т. 1, Москва 1888, стр. 63).

[6]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1899 г. № 13, стр. 645 и 649. „Воспоминанія“ о. *Іероѳея* на л. 37: „Владыка подъѣхалъ къ величественнѣйшему Астраханскому Каѳедральному Собору; вступилъ въ этотъ великолѣпнѣйшій храмъ; палъ предъ святымъ престоломъ и долго лежалъ, плакалъ и благодарилъ Бога, что Онъ сподобилъ его зрѣть Астрахань не какъ отдаленную Азіатскую пустыню, а какъ святый градъ

и для сердца его чуждая» [6a]), между тѣмъ задачи предстояли тяжелыя и многосложныя. Непосредственный его предшественникъ въ Астрахани Стефанъ Романовскій (съ 1 марта по † 4 декабря 1841 г.), причинившій ему столько огорченій изъ-за ревизіи Волынской Семинаріи, и теперь «удружилъ» Смарагду, «сберегши для него много трудовъ» [7]). Тому тоже досталось нелегкое наслѣдство (отъ епископа Виталія Борисова-Жегачева: 12 марта 1831 г. — † 4 декабря 1840 г.)— разстройствъ епархіальнаго управленія, разграбленія больше десяти тысячъ церковныхъ денегъ каѳедральнаго собора и расхищенія всей суммы архіерейскаго дома; но преосвящ. Стефанъ не нашелъ ничего лучшаго, какъ разогнать и отдать подъ судъ соприкосновенныхъ людей безъ разбора, причемъ архіерейскій казначей іеромонахъ Оссія, завѣдывавшій еще и Іоанно-Предтеченскимъ (Ивановскимъ) монастыремъ, былъ заключенъ въ тюрьму, и его водили для допросовъ черезъ весь городъ за карауломъ солдатъ съ ружьями [8]). Епархіально-административный порядокъ совсѣмъ разстроился, превратившись въ сплошное сутяжно-слѣдственное производство. Все было въ застоѣ настолько, что оказались неоконченными дѣла даже отъ 1832 года [9]). Дисциплина расшаталась, — и уже по смерти Стефана былъ такой случай, что привезенный имъ въ Астрахань игуменъ Пафнутій чуть не былъ зарѣзанъ ножемъ въ одной изъ келлій Ивановскаго монастыря напавшимъ монахомъ [10]). Дошло до того, что Св. Синодомъ принимались особыя мѣры вслѣдствіе безпорядковъ по духовному епархіальному вѣдомству въ Астрахани, возникшихъ по кончинѣ преосвящ. Стефана [11]). Понятно, что все это повергало

Божій. Всталъ, съ благоговѣніемъ приложился къ святому престолу, благословилъ безчисленный сонмъ новыхъ усердныхъ чадъ своей Паствы и успокоился".

[6a]) См. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости" 1896 г. № 16, стр. 557.

[7]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 43.

[8]) См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 46, стр. 6*б*, а равно въ „Воспоминаніяхъ" о. *Іероѳея* на л. 111 и обор.

[9]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1899 г. № 13, стр. 646— согласно „Воспоминаніямъ" о. *Іероѳея* на л. 38.

[10]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1899 г. № 13, стр. 648. См. и на стр. 1067, 19.

[11]) Архіеп. *Вассіанъ*, Описаніе Астраханскаго Спасо-Преображенскаго монастыря (Астрахань 1893), стр. 75, и въ „Астраханскихъ Епархіаль-

Смарагда въ «тревожное настроеніе» [12]), но въ рѣчи при первомъ своемъ служеніи онъ рѣшительно заявилъ, что будетъ дѣйствовать единственно мечемъ духовнымъ [13]). Не легко было даже приступать къ работѣ при широкой церковно-административной дезорганизаціи, о которой Смарагдъ 26 февраля 1842 г. (за №-ромъ 61) рапортовалъ Св. Синоду изъ Астрахани, что «нашелъ нововвѣренную ему Епархію во всѣхъ почти частяхъ въ совершенномъ разстройствѣ» [14]). Тѣмъ не менѣе новый архіепископъ, строго ограждавшій престижъ своей власти [15]), быстро покончилъ всѣ запущенныя дѣла [16]), возстановилъ невинно пострадавшихъ дѣятелей [17]) и привелъ въ нормальный порядокъ церковно-правительственную машину [18]), не стѣсняясь устранять непригодныхъ людей [19]),

ныхъ Вѣдомостяхъ" 1893 г. № 22, стр. 631—632, а также ibid. 1904 г. № 2, стр. 64 (въ перепечатанномъ некрологѣ *В. И. Аскоченскаго* „Преосвященный Аполлинарій, Епископъ Чигиринскій, Викарій Кіевской Митрополіи").

[12]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1899 г. № 13, стр. 648—649.

[13]) Ibid. 1895 г. № 15, стр. 390.

[14]) См. въ Синодальномъ Архивѣ дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода № 28.672.

[15]) См., напр., въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 38.339 (8 октября—16 декабря 1842 г.) о подтвержденіи причтамъ градскихъ церквей, дабы былъ звонъ при поѣздкѣ Его Высокопреосвященства въ церкви для служенія литургій.

[16]) „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 46, стр. 6 *б*; „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1884 г. № 11, стр. 191 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно на стр. 112); 1899 г. № 13, стр. 646.

[17]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1880 г. № 1, стр. 11, 13; 1884 г. № 2, стр. 28; № 11, стр. 191,2 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно на стр. 110—112,3): рѣчь тутъ о прот. І. Ѳ. Павлиновѣ и—частію—о секретарѣ Консисторіи Е. И. Веселовскомъ. См. и въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 40.064 (26 сентября 1844 г.—28 апрѣля 1845 г.) объ увольненіи каѳедральнаго протоіерея Андрея Иванова, о назначеніи таковымъ о. Павлинкова, а ключаремъ—прот. Н. Страхова, замѣненнаго потомъ священникомъ Басегановымъ.

[18]) См., напр., насчетъ Консисторіи въ Архивѣ ея № 37.582 (2 января 1842 г.) о „препорученіи" 1-го и 2-го столовъ свящ. Петрову и прот. Василію Мартынову, № 38.965 (12 іюня 1844 г.—8 января 1844 г.) объ опредѣленіи туда присутствующимъ инспектора Дух. Семинаріи іеромонаха Вассіана.

[19]) См., напр., „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 46, стр. 5 *в*, что „инспектора семинаріи іеромонаха Василія, нетрезвостію своею подававшаго соблазнъ ученикамъ семинаріи, Смарагдъ выслалъ изъ семинарскаго корпуса въ отдаленный приморскій Чуркинскій мо-

а нужныхъ собирая [20]) и утѣшая всячески на далекой окраинной чужбинѣ [21]), гдѣ онъ справедливо боялся для себя вреднаго климата и немало страдалъ отъ него [22]). Вездѣ нужно было поспѣвать и вникать самому: Смарагдъ не рѣдко разсматривалъ и рѣшалъ дѣла безъ Консисторіи, или поправлялъ, дополнялъ [23]) и измѣнялъ [24]) ея постановленія, строго наблю-

---

настырь". См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 37.811 (17 марта 1842 г.—10 февраля 1847 г.) о приведеніи въ извѣстность имущества архіеп. Стефана и о запрещеніи въ священнослуженіи прот. Чудновскаго и объ удаленіи отъ управленія Іоанно-Предтеченскимъ монастыремъ игумена Пафнутія; № 39.709 (26 апрѣля—16 мая 1844 г.) по прошенію игумена Пафнутія и прот. Чудновскаго не приводить въ исполненіе опредѣленія о нихъ по дѣлу о взводимыхъ на нихъ начетахъ по Архіерейскому дому; № 37.760 (5 марта—14 мая 1844 г.) о высылкѣ въ Чуркинскую пустынь, подъ строжайшій надзоръ, казначея Архіерейскаго дома свящ. Димитрія Бѣднякова.

[20]) О вызовѣ и устроеніи разныхъ лицъ въ Астраханской епархіи см. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 37.758 (5 марта—29 мая 1842 г.) объ о. Н. Страховѣ; № 38.398 (1—11 ноября 1842 г.) объ о. Іероѳеѣ; № 37.862 (3 апрѣля 1842 г.—1 марта 1844 г.) о принятіи пѣвчимъ архіерейскаго хора ученика Ахтырскаго дух. училища В. Стеценкова; № 38.082 (4 іюля—26 ноября 1844 г.) о послушникѣ Харьковскаго Архіерейскаго дома Мартиніанѣ Ѳеодоровскомъ; № 38.255 (5—15 сентября 1842 г.) о нѣкоторыхъ церковникахъ Харьковской епархіи, пожелавшихъ поступить въ Астраханскую.

[21]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1899 г. № 13, стр. 647.

[22]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 41. См. еще „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1899 г. № 13, стр. 647—648. См. и ниже стр. 1080, 89.

[23]) Такъ, въ пространныхъ резолюціяхъ 24 февраля и 18 декабря 1842 г. (въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 37.705) по ложно-кляузной и каверзной исторіи о браковѣнчаніи чиновника Фуртакова Смарагдъ убійственно разбилъ всѣ консисторскія рѣшенія и привлекъ къ строгой отвѣтственности всѣхъ участниковъ, но 1) не допустилъ благочинному принятія частной жалобы Фуртакова, какъ вмѣшательства въ „дѣло просительское", гдѣ жалобщикъ самъ долженъ искать „установленнымъ порядкомъ"; 2) осудилъ преждевременное назначеніе формальнаго слѣдствія, когда нужно было просто потребовать отвѣтовъ отъ виновныхъ; 3) отмѣнилъ слишкомъ мягкое наказаніе, подчеркнувъ, что оно „ослабляетъ власть Консисторіи, которая обязана таковую власть выражать надъ подчиненными на основаніи законовъ".

[24]) Напр., послушника Тихомирова за пьянство и буйство въ трапезѣ Консисторія присудила къ матеріальному лишенію (доходовъ и жалованья въ теченіи двухъ мѣсяцевъ), но Смарагдъ 16 сентября 1842 г. примѣнилъ мѣры духовно-церковнаго исправленія (см. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 38.281).

дая быстроту производства у другихъ [25]) и у себя [26]), объѣзжалъ епархію [27]) и самолично провѣрялъ знаніе молитвъ прихожанами, располагалъ послѣднихъ матеріально поддерживать причты и—въ виду явной недостаточности 60 съ небольшимъ церквей на все громадное пространство Астраханской епархіи [28])—развивалъ церковное строительство, заставляя богатыхъ людей жертвовать на храмы [29]) и поощряя всѣхъ радѣтелей церковнаго благосостоянія [30]). При немъ усердіемъ и иждивеніемъ первостатейнаго купца И. И. Плотникова обставлена пришедшая въ ветхость церковь Рождества Христова, при чемъ къ перестроенному придѣлу во имя св.

---

[25]) 10 августа 1843 г. Смарагдъ утвердилъ протоколъ Консисторіи, но приписалъ: „а какъ Протоіерей Балыклейскій, произведя слѣдствіе еще въ Апрѣлѣ мѣсяцѣ, безъ всякой причины удерживалъ оное у себя до 16 числа Іюля, и потомъ представилъ оное съ опущеніями и безъ надлежащей въ нѣкоторыхъ случаяхъ формы (что̀ самое, равно какъ и замѣченная съ нѣкотораго времени Епархіальнымъ Начальствомъ неисполнительность и неисправность его, подаютъ не совсѣмъ выгодное о немъ мнѣніе), то за таковыя дѣйствія, съ достоинствомъ благонадежнаго сановника духовнаго не сообразныя, сдѣлать ему, Балыклейскому, замѣчаніе съ подтвержденіемъ, изъясненнымъ въ заключеніи Консисторіи, и подъ опасеніемъ за противное непріятныхъ для него слѣдствій". См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 38.674.

[26]) По дѣлу о послушникѣ Лебедевѣ, говорившемъ въ Іоанно-Предтеченскомъ монастырѣ проповѣди своего сочиненія, Смарагдъ, отмѣнивъ 5 января 1844 г. мнѣніе Консисторіи, какъ „вовсе неосновательное", передалъ ей на новое рѣшеніе, а при утвержденіи послѣдняго 20 мая прибавилъ: „протоколъ сей, внесенный ко мнѣ на разсмотрѣніе прошедшаго Апрѣля 28 дня, не могъ быть пересмотрѣнъ мною ранѣе 20-го числа Мая, по приключившейся мнѣ со дня Свѣтлой Пасхи [бывшей тогда 26 марта], извѣстной Консисторіи и Епархіи, болѣзни, отъ которой едва нынѣ чувствую нѣкоторое облегченіе". См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 39.079.

[27]) См. къ сему и въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 38.268 (11 апрѣля 1842 г.) о посѣщеніи церквей вверхъ по Волгѣ въ 1842 г. и № 39.185 (22 сентября 1843 г.—25 октября 1844 г.) въ 1843 г.; № 39.740 (3 мая 1844 г.—12 ноября 1847 г.) о (предложенномъ) обозрѣніи церквей епархіи въ 1844 г.

[28]) См. „Воспоминанія" о. *Іероѳея* на л. 38.

[29]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1895 г. № 15, стр. 391—392, 390, 391.

[30]) См. и въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 39.936 (4 августа—20 октября 1844 г.) объявленіе купцу Мих. Козлову, старостѣ каѳедральнаго собора, архипастырской признательности за увеличеніе свѣчной и кошельковой суммы по собору противъ протекшихъ годовъ.

Николая Чудотворца присоединенъ другой—въ честь Богородицы—Неопалимой Купины; второй освящалъ самъ Смарагдъ, произнесшій назидательное слово. Въ 1843 г. купцомъ 1-й гильдіи А. А. Голощаповымъ устроена въ Черномъ Яру богадѣльня на 10 человѣкъ въ хорошемъ домѣ, обезпеченная капиталомъ въ 44 тысячи руб. ассигнаціями. Въ 1842 г. Смарагдъ принималъ участіе въ учрежденіи въ Астрахани дѣтскихъ пріютовъ и въ обезпеченіи судьбы погорѣльцевъ послѣ 15 бывшихъ въ Астрахани пожаровъ [31]). «Въ этомъ азіатскомъ городѣ церковь лишена той важности, того благочестія, какъ въ Москвѣ» [32]), но Смарагдъ значительно измѣнилъ столь невыгодное положеніе. Въ каѳедральномъ соборѣ онъ завелъ строгій и величественный порядокъ, о чемъ позаботился еще въ Харьковѣ [33]), а въ Астрахани всячески поддерживалъ [34]), собирая туда лучшихъ чтецовъ и пѣвцовъ и

---

[31]) См. въ „Астраханскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1884 г. № 13, стр. 223—224 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно, стр. 123—124).

[32]) См. въ книгѣ: Иванъ Сергѣевичъ Аксаковъ въ его письмахъ, ч. I, т. 1, стр. 98—99.

[33]) См. дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1842 г. № 26, гдѣ имѣется собственноручное отношеніе Смарагда отъ 3 февраля слѣдующаго содержанія: „При Астраханскомъ Каѳедральномъ Соборѣ нѣтъ сколько-нибудь порядочнаго протодіакона, а при Астраханскомъ Архіерейскомъ хорѣ не имѣется басистыхъ голосовъ. А какъ въ многолюдной и многочисленной, благословенной паствѣ Харьковской находится много способныхъ и даровитыхъ людей, то я Харьковскую Духовную Консисторію покорнѣйше прошу объявить о вышеуказанномъ по Харьковской Епархіи съ тѣмъ, не окажется-ли кто-либо изъ басистыхъ, хотя бы посредственныхъ, діаконовъ, причетниковъ, или учениковъ, кои пожелаютъ и согласятся перейти въ Астраханскую Епархію, на служеніе собственно при нововвѣренной мнѣ каѳедрѣ, и состоять тамъ подъ особымъ моимъ покровительствомъ. Деньги жь, потребленыя на перемѣщеніе, могутъ таковые получить отъ меня". На это предложеніе изъявили согласіе дьячекъ Новой Рябины Петръ Романовскій и дьячекъ Петропавловки Павелъ Любарскій, о чемъ и сообщено преосвящ. Смарагду 18 августа 1842 г.

[34]) Такъ, по рапорту о „небреженіи и неблаговѣніи" соборнаго діакона Незнаева Смарагдъ 29 апрѣля 1842 г. предписалъ Консисторіи „возымѣть обстоятельное на основаніи законовъ сужденіе, принявъ между прочимъ во вниманіе и то: 1-е) что въ Каѳедральномъ соборѣ, какъ первомъ по достоинству Епархіальномъ мѣстѣ, должны состоять священнослужители во всѣхъ отношеніяхъ примѣрнаго поведенія и наипаче Богобоязненные, благоговѣйные, смиренные и узаконенной власти безпрекословно послушные люди, и 2-е) что подобные здѣсь описаннымъ примѣры самонадѣянности и неуваженія власти, въ соборныхъ служителяхъ замѣчаемые, не могутъ оставаться безъ вреднаго вліянія на прочихъ чле-

упорядочивая клиръ соборный [35]), устроилъ богатѣйшую ризницу [36]), организовалъ превосходнѣйшій хоръ, который привлекалъ даже иновѣрцевъ и совершенно плѣнилъ ревизовавшаго Астраханскую губернію князя П. П. Гагарина [37]):— послѣдній даже особо отмѣтилъ въ своемъ Всеподданнѣйшемъ отчетѣ церковное благоустроеніе въ Астрахани, какъ сообщено было Смарагду синодальнымъ указомъ 1845 г. Домашними средствами онъ обновилъ снаружи свой каѳедральный соборъ; исходатайствовавъ 231.125 руб. на сооруженіе въ Спасо-Преображенскомъ монастырѣ новаго соборнаго храма съ колокольнею и другими зданіями; испросилъ болѣе 23 тысячь руб. на возобновленіе архіерейскаго дома, крестовой церкви, Консисторіи, пѣвческаго корпуса и прочихъ службъ; 1 ноября 1841 г. при Троицкомъ соборѣ освятилъ храмъ во имя Богоявленія предъ позднею литургіей, а послѣ нея окрестилъ тамъ одного язычника, почему этой церкви усвоено названіе «крестильной»; въ 1844 г. исправилъ и отдѣлалъ смежный съ нею

новъ епархіи, не совсѣмъ еще опытныхъ и благонадежныхъ, если таковые примѣры останутся ненаказанными". См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 37.836.

[35]) См. и въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 37.636 (19 января — 19 февраля 1842 г.) по рапорту каѳедральнаго протоіерея Андрея Иванова и ключаря о. Василія Ивановскаго о томъ, почему они не согласны включить въ число братства каѳедральнаго собора состоящаго на иподіаконской вакансіи діакона Ивана Скворцова; № 38.264 (9—28 октября 1842 г.) о предоставленіи протодіаконской должности Николаю Черняеву.

[36]) Для сего спеціально былъ отправляемъ въ Москву экономъ Архіерейскаго дома о. Іероѳей, которому поручалось пріобрѣтать разныя вещи для архіерейской ризницы и другихъ мѣстъ (см. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 38.667, 3 февраля 1843 г.—17 августа 1844 г.), напр., Спасо-Преображенскаго монастыря (№ 38.678, 5 февраля 1843 г.), обладавшаго тогда большими средствами, если въ 1843 г. у него отдѣлялось единовременно 200.000 руб. серебромъ, съ отсылкою на оныя билетовъ въ Хозяйственное Управленіе при Св. Синодѣ (№ 38.880, 10 мая—8 декабря 1843 г.).

[37]) Князь Павелъ Павловичъ Гагаринъ, бывшій потомъ предсѣдателемъ Государственнаго Совѣта и скончавшійся 21 февраля 1872 г. (см. Сборникъ Императорскаго Русскаго Историческаго Общества, т. LX, Спб. 1887, стр. 127*а*), состоялъ начальникомъ ревизіонной коммиссіи въ Астрахани, куда чиновникомъ входилъ и Ив. С. Аксаковъ. Смарагдъ соблюдалъ должную аттенцію по отношенію къ кн. П. П. Гагарину и, напр., въ самую пасху явился къ нему съ пѣвчими (см. Ив. С. Аксаковъ въ его письмахъ, ч. I, т. 1, стр. 105).

каменный домъ для жительства соборной братіи; позаботился объ устраненіи ветхостей Покрово-Болдинскаго монастыря и Астраханской Іоанно-Златоустовской церкви [38]); по тѣснотѣ и неудобству зданія Духовной Семинаріи предложилъ перенести ее на другое мѣсто, хотя послѣдній вопросъ пошелъ стороною отъ Смарагда настолько, что дивился даже митр. Филаретъ, говоря (2 апрѣля 1844 г.): «во истину терпѣнія имамы потребу и молитвы» [39]). Равнымъ образомъ старался Астраханскій архипастырь восполнять недостатокъ причтовъ своей епархіи приглашеніемъ желающихъ со всѣхъ концовъ Россіи [40]), поощряя духовенство наградами съ безпримѣрною тогда щедростію [41]) и не давая его въ обиду никому и ни передъ кѣмъ, очистилъ это сословіе отъ грязи по наружности и внутренно и возвысилъ въ глазахъ гражданской власти и народа, всячески побуждалъ къ церковной учительности [42]) и надлежащей богословской просвѣщенности [43]). Все это культивировалось ничуть не одними поощреніями. Напротивъ, Смарагдъ

---

[38]) Насчетъ Архіерейскаго дома, Болдинскаго монастыря и Златоустовской церкви см. и въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи №№ 37.723 (20 февраля 1842 г. — 17 ноября 1849 г.), 37.726 (20 февраля 1842 г. — 25 августа 1847 г.) и 40.187 (18 ноября 1844 г. — 15 октября 1845 г.).

[39]) См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1871 г., кн. XIII, стр. 32. Ср. и „Душеполезное Чтеніе“ 1888 г., № 12, стр. 416.

[40]) См. обо всемъ этомъ „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1880 г. № 6, стр. 91, 92; 1884 г. № 11, стр. 190—192, № 12, стр. 210—211 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно, стр. 112—114, 117); 1895 г. № 18, стр. 455; 1899 г. № 13, стр. 645—646. „Церковно-Общественный Вѣстникъ“ VI (1879 г.), № 26, стр. 5*б*.

[41]) См. къ сему въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи №№ 38.078 (2 іюля 1842 г. — 11 сентября 1843 г.), 38.831 (19 — 22 апрѣля 1843 г.), 39.010 (2 іюля 1843 г.—26 мая 1844 г.) и 39.868 (12 іюля 1844 г.—26 августа 1845 г.).

[42]) См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 39.530 (4 февраля — 17 апрѣля 1844 г.) о подтвержденіи священнослужителямъ, дабы представляли проповѣди на цензуру своевременно; № 40.065 (27 сентября 1844 г.—25 января 1845 г.) по предложенію Смарагда съ приложеніемъ двухъ проповѣдей — свящ. Леонтьева и свящ. Алексѣя Зорина — одного содержанія для изслѣдованія, кто изъ нихъ оную сочинилъ. Ср. стр. 1066, 26. 1076, 72.

[43]) Ibid. № 39.652 (17 марта 1844 г.—30 мая 1845 г.) и 39.669 (3 апрѣля—9 декабря 1844 г.) по предложеніямъ Смарагда о выпискѣ разныхъ изданій.

всѣми законными путями слѣдилъ за духовенствомъ [44]) всѣхъ званій и положеній [45]), привлекалъ за всякія церковныя упущенія [46]) и не стѣснялся взысканіями, но старался достигать черезъ нихъ непосредственнаго благотворнаго дѣйствія [47]) и исправленія провинившихся [48]). Онъ былъ строгій формалистъ судебнаго производства [49]), стремясь обезпечить для всѣхъ

---

[44]) Просмотрѣвъ самолично клировыя вѣдомости Черноярскаго благочиннаго, Смарагдъ 29 января 1843 г. назначилъ наказаніе двумъ дьячкамъ и двумъ дьяконамъ (см. въ Архивѣ Астраханской Духовной Консисторіи № 38.649), а въ 1844 г. распорядился, чтобы уѣздное духовенство, по прибытіи въ Астрахань, являлось къ уѣздному благочинному и объявляло ему о причинахъ своего прибытія, о квартирахъ и объ отъѣздѣ (ibid. № 39.933, 2—31 августа 1844 г.).

[45]) См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Косисторіи № 39.254 (23 октября 1843 г. — 18 января 1844 г.) о неявкѣ инспектора Семинаріи, магистра іеромонаха Вассіана (см. стр. 1081, 92), назначеннаго къ служенію въ 22-е число октября въ Казанской церкви.

[46]) См. ibid. № 39.427 (10 января—21 февраля 1844 г.) по предложенію Смарагда объ открытіи, по чьему опущенію генваря 9 числа, въ воскресенье, не было ранней литургіи въ каѳедральномъ соборѣ.

[47]) По дѣлу діакона градской Гостинно-Николаевской церкви И. Касаткина, уснувшаго отъ опьяненія за поминальною трапезой, Смарагдъ 29 іюля 1843 г. привлекъ благочиннаго прот. Мартынова, какъ сокрывшаго „столь гнусный поступокъ“, а на послѣдовавшія оправданія замѣтилъ, что благочиннымъ „діаконъ Касаткинъ наказанъ весьма слабо и съ важною виною его, ежелибъ она и была первая, несоотвѣтственно; а слабыя наказанія ведутъ болѣе къ послабленію и повторенію тѣхъ же преступленій, нежели къ исправленію“; при томъ же, „чтобы подчиненные имѣли надлежащее къ настоятелю уваженіе и законное опасеніе, для сего самъ настоятель долженъ держать себя во всѣхъ отношеніяхъ аккуратнѣйшимъ образомъ, не допускать ихъ до неуваженія себя и заставить ихъ знать, что на все, выходящее отъ нихъ за границы благопристойности, порядка и долга, не смотрѣлъ онъ, Настоятель, сквозь пальцы“. См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 39.059.

[48]) Діакону Залѣсскому, присужденному Консисторіею за ея оскорбленіе на письмѣ къ четырехмѣсячной эпитиміи, Смарагдъ сначала (17 іюля 1842 г.) сократилъ срокъ „во уваженіе бѣдности и могущаго послѣдовать разстройства его состоянія отъ долговременнаго пребыванія его въ монастырѣ“, но за упорство усилилъ потомъ (30 сентября) свою прежнюю мѣру и постепенно довелъ виновнаго до повиновенія и раскаянія. См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 37.613.

[49]) По частной жалобѣ помѣщицы Смирновой на своего приходскаго священника Смарагдъ, предписавъ (8 марта 1842 г.) благочинному „развѣдать“ о доносѣ, приказалъ отъ его имени благопристойно объявить „г-жѣ помѣщицѣ, что по подобнымъ дѣламъ слѣдуетъ ей входить къ нему формальными, на узаконенной гербовой бумагѣ, прошеніями, а

нелицепріятную правомѣрность [50]), всѣмъ оказывая возможное милосердіе [51]), каждаго члена церкви благоустрояя въ дѣлѣ исполненія христіанскаго долга [52]). Вмѣстѣ съ этимъ для сиротъ и угнетенныхъ Смарагдъ былъ попечительнымъ отцомъ и покровителемъ, взяточничество и притѣсненія преслѣдовалъ и поражалъ, ябедниковъ и сутягъ не терпѣлъ и презиралъ, доносы не принималъ безъ провѣрки [53]), обращая «осторож-

---

партикулярныя письма ея, какъ неподлежащія разсмотрѣнію никакого правительственнаго лица, будутъ впредь оставляемы безъ всякаго дѣйствія" (см. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 37.768). По прошенію выкрещенной изъ калмычекъ дѣвицы Ивановой на обиды отъ діакона Огинскаго резолюціею 28 сентября 1842 г. жалоба эта, какъ неузаконенно поданная, оставлена безъ дѣйствія, а о діаконѣ возбуждено слѣдствіе (см. ibid. № 38.307).

[50]) По провинности и ссорѣ Аксайскаго діакона Стефанова со своимъ приходскимъ священникомъ Муромскимъ Смарагдъ 25 октября 1842 г. наказалъ обоихъ, но діакона, „яко перваго затѣявшаго бездоказательные извѣты", перевелъ еще на другое мѣсто, ибо „онъ ведетъ долговременную вражду, которую прекратить нѣтъ возможности Епархіальному Начальству, обезпокоиваемому взаимными ихъ сутяжничествами". См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 38.378. Ibid. № 38.121 (21 іюля 1842 г. — 21 сентября 1843 г.) о защитѣ Енотаевскаго священника Спиридона Иванова отъ очерненія его поведенія благочиннымъ Ливановымъ, съ замѣчаніемъ сему послѣднему.

[51]) Вышеупомянутому (стр. 1072, 47) діакону И. Касаткину Смарагдъ 29 іюля 1843 г. оказалъ снисхожденіе въ такой формѣ: „Хотя и слѣдовалобъ съ діакономъ Касаткинымъ, за таковой его гнусный поступокъ, поступить по всей строгости законовъ; но поелику онъ учинилъ сіе въ первый еще разъ, то во уваженіе сего, а наипаче снисходя на молодость и неопытность его въ жизнеповеденіи, и надѣясь, что послѣ отеческихъ исправительныхъ мѣръ, онъ восчувствуетъ существенный свой долгъ— быть трезвымъ, во всѣхъ отношеніяхъ неукоризненнымъ, немедленно, запретивъ ему священнослуженіе и ношеніе рясы, отослать въ Спасскій монастырь на послушаніе на одинъ мѣсяцъ, а затѣмъ, если получится отъ Архимандрита съ братіею одобрительный о немъ отзывъ, по исповѣди у Епархіальнаго духовника допустить его къ 2-недѣльному служенію въ Крестовой церкви, и (потомъ), обязавъ строжайшею въ послѣдній разъ подпиской о непьянствованіи, отпустить на приходъ подъ особенно внимательный за нимъ присмотръ благочиннаго". См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 39.059.

[52]) См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 39.995 (28 августа 1844 г.—29 мая 1846 г.) по предложенію Смарагда объ учиненіи распоряженія касательно приписки къ какой-либо церкви архіерейскихъ и монастырскихъ служителей для наблюденія за исполненіемъ ими христіанскаго долга.

[53]) См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 46, стр. 6—7; ср. № 47, стр. 6*б*—*в*.

ное вниманіе на сужденія пасомыхъ» [54]). Не забывалъ онъ и великихъ и малыхъ [55]), къ восторгу семинаристовъ улучшилъ ихъ пищу и содержаніе, ибо это—де «люди, а не поросята», пригрѣлъ, одѣлъ и упокоилъ пѣвчихъ [56]). По вопросамъ школьнаго просвѣщенія Астраханскому владыкѣ приходилось простираться даже до Моздокскаго училища, подвѣдомаго тогда Астраханской Семинаріи [57]).

Предметомъ заботъ преосвящ. Смарагда служили также раскольники, а къ къ обращеннымъ старообрядцамъ онъ былъ особенно предупредителенъ [58]). При немъ же развилась и калмыцкая миссія, которую нужно было воскрешать, какъ видно изъ слѣдующихъ словъ письма къ нему отъ 31 декабря 1842 г. митр. Филарета [59]): «Богъ даетъ Вашему Высокопреосвященству все такія епархіи, которыя представляютъ много случаевъ къ подвигамъ. Нельзя ли приняться за просвѣщеніе сѣдящихъ во тьмѣ язычниковъ? Оказавшееся при одномъ изъ предшественниковъ Вашихъ расположеніе Калмыковъ, выпущенное дѣйствіемъ свѣтской власти, могли бы Вы секретнымъ сношеніемъ сдѣлать извѣстнымъ въ Петербургѣ съ истинными обстоятельствами происходившаго тогда, и, можетъ быть, прегражденный путь былъ бы открытъ и уравненъ». Хотя миссія среди калмыковъ обѣщала по внѣшности мало успѣха [60]), но преосвящ. Смарагдъ взялся за эту задачу съ обычною энергіей. «Свѣтская власть» опять хотѣла все свести на нѣтъ, отрицая у калмыковъ стремленіе къ христіанству и самъ Николай I разрѣшалъ дѣйствовать «съ крайнею осторожностію» [61]), однако Смарагдъ не согласился со скеп-

---

[54]) См. письма м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 42.

[55]) См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 46, стр. 6*б*—7*а*.

[56]) См. ibid. VI (1879 г.), № 47, стр. 6*в*.

[57]) См. „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1895 г. № 15, стр. 392. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости" 1896 г., № 16, стр. 559—560.

[58]) См. письма *Смарагда* къ Иннокентію въ „Рязанскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1896 г. № 16, стр. 560.

[59]) См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 42.

[60]) См. плохое мнѣніе о калмыкахъ и о миссіи среди нихъ у *Ив. С. Аксакова* въ его письмахъ, ч. I, т. 1, стр. 115, 125—126, 163.

[61]) См. у *Ѳ. М. Юштина*, Обозрѣніе мѣропріятій правительства къ распространенію христіанства между калмыками (приложеніе къ „Астра-

тическою запиской военнаго губернатора [62]) и засвидѣтельствовалъ, что—при всѣхъ затрудненiяхъ—обращалось за десятилѣтiе человѣкъ по 100 въ годъ, почему «при установленiи благоразумныхъ мѣръ можно каждогодно отвлекать отъ языческаго заблужденiя весьма значительное количество». Съ этими надеждами архипастырь просилъ Св. Синодъ образовать особый комитетъ изъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ для выработки лучшихъ и надежнѣйшихъ правилъ къ обращенiю калмыцкаго народа, а когда главный попечитель послѣдняго заявилъ о необходимости назначить одного священника для временнаго исправленiя требъ въ шести улусахъ у чиновниковъ, то Смарагдъ болѣе справедливо предложилъ «свѣтлую мысль»—дать особаго священника съ причетникомъ и построить улусную церковь [63]). Вообще же на данный вопросъ онъ взглянулъ съ подобающею серьезностiю и привлекъ къ его разрѣшенiю всѣ лучшiя силы епархiи [64]), поощряя всѣхъ полезныхъ дѣятелей на этомъ поприщѣ [65]). Классъ калмыцкаго языка, открытый при Астраханской Духовной Семинарiи въ 1833 г. въ миссiонерскихъ интересахъ, тщательно поддерживался и пошелъ столь успѣшно, что уже въ 1843 г. воспитанники приступили къ переводу на калмыцкiй языкъ краткой свящ. исторiи и катихизиса, а также занимались лексическими пособiями [66]). Все это и многое другое говоритъ

ханскимъ Епархiальнымъ Вѣдомостямъ" №№ 21—24 за 1883 г.), Астрахань 1883, стр. 37.

[62]) См. у † архiеп. *Никанора* (Каменскаго), Православная миссiя среди Астраханскихъ калмыковъ въ ея прошломъ въ „Астраханскихъ Епархiальныхъ Вѣдомостяхъ" 1910 г., № 14—15, стр. 534—536.

[63]) Священнику походной церкви при калмыцкихъ улусахъ производилось жалованье въ 200 руб. изъ особыхъ средствъ богатаго (стр. 1070, 36) Спасо-Преображенскаго монастыря, о чемъ см. у о. *Вассiана* въ описанiи сего монастыря (Астрахань 1893), стр. 1893 и въ „Астраханскихъ Епархiальныхъ Вѣдомостяхъ" 1893 г. № 16, стр. 469.

[64]) См. у † архiеп. *Никанора* (Каменскаго), Православная миссiя среди Астраханскихъ калмыковъ въ ея прошломъ въ „Астраханскихъ Епархiальныхъ Вѣдомостяхъ" 1910 г., № 14—15, стр. (534—) 535 (—536).

[65]) См., напр., въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторiи № 40.050 (19 сентября 1844 г. — 3 ноября 1845 г.) о поощренiи отставного Грачевской станицы урядника Ястребова за примѣрное усердiе его въ обращенiи къ православiю калмыковъ.

[66]) См. объ этомъ подробнѣе у *Н. Ф. Леонтьева*, Краткiй очеркъ исторiи Астраханской Духовной Семинарiи (Астрахань 1892), стр. 17.

объ успѣхахъ калмыцкой миссіи архіепископа Астраханскаго [67]). Не безъ связи съ калмыцкимъ миссіонерствомъ по ходатайству Смарагда чрезъ князя П. П. Гагарина Высочайше повелѣно было устроить три церкви: на Соляныхъ озерахъ при Абасинскомъ селеніи (Астраханскаго уѣзда), въ имѣніи графа Кушелева-Безбородко (въ Краснохолмскомъ уѣздѣ) и походную для чиновниковъ. Въ 1842 г. самъ архіепископъ предпринялъ нелегкое путешествіе внутрь калмыцкихъ степей для освященія устроеннаго въ селѣ Аксай храма во имя св. Николая Чудотворца [68]).

Въ общемъ, преосвящ. Смарагдъ выполнилъ возложенную на него трудную задачу «устроенія епархіи», которую предшественникъ довелъ до униженія [69]), а онъ ее исправилъ и возвысилъ, для чего и былъ присланъ [70]), какъ замѣчательный администраторъ [71]). Этотъ архипастырь и въ Астрахани училъ больше дѣломъ, внушая подчиненнымъ разумную дѣловитость въ самыхъ поученіяхъ [72]).

Результаты начинаній и усилій были для всѣхъ очевидны

---

[67]) См. у *Ѳ. М. Юштина*, Обозрѣніе мѣропріятій правительства къ распространенію христіанства между калмыками, стр. 52—53, 54—55, а вообще о калмыцкой православной миссіи и о дѣятельности Смарагда см. ibid., стр. 36, 37, 38 сл., 41 сл., 49—50, 51, 55—56 (а о самомъ Юштинѣ см. въ оттискѣ изъ „Астраханскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей" 1887 г. статьи прот. *Н. Т. Каменскаго* [† архіеп. *Никанора*] „31-й Астраханскій и Енатаевскій Архіепископъ Аѳанасій", 1856—1870 г., стр. 19).

[68]) См. „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1884 г. № 2, стр. 44, № 11, стр. 191, 192 — 194, № 22, стр. 365 сл. (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно, стр. 108, 113, 114 — 116, 132 сл.); 1899 г. № 13, стр. 646. Ср. у о. *І. І. Саввинскаго* на стр. 363 сл.

[69]) См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 46, стр. 6*б*.

[70]) Ibid. VI (1879 г.), № 47, стр. 6*в*.

[71]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1884 г. № 13, стр. 220.

[72]) Такъ, запрещая Черноярскому протоіерею Василію Ѳ. Павлинову говорить проповѣди безъ представленія ихъ на предварительную цензуру, преосвящ. Смарагдъ 24 октября 1844 г. писалъ, что доставленные ему образцы „большею частію несвязны, нелѣпы по своей формѣ и выраженію и по многимъ другимъ отношеніямъ, и, обнаруживая малообразованность и небреженіе проповѣдника, не могли служить къ назиданію прихожанъ, а могли возродить только въ нихъ противныя и превратныя объ истинномъ словѣ Божіемъ понятія и чувствованія. При чемъ емужъ (прот. В. Павлинову) замѣтить, что одно слово разумное былобъ гораздо полезнѣе, нежели десять неразумныхъ". См. въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 39.468.

и удовлетворительны, если въ своемъ прощальномъ словѣ Смарагдъ съ увѣренностію могъ говорить Астраханцамъ слѣдующее: «Оставляю вамъ на память посильные труды мои, кои въ столь краткое время успѣлъ я, при помощи Божіей, употребить ко благу паствы вашей. Когда будете взирать на благолѣпіе соборнаго,—какихъ немного въ цѣлой Россіи [73]),—храма вашего, вспомните, при комъ послѣдовало обновленіе его; всякій разъ, когда будете предстоять престолу и жертвеннику сему, вспомните, чьими недостойными руками освящены они; когда узрите сіи торжественныя облаченія торжествующаго на небеси Господа, вспомните, чьимъ поспѣшеніемъ они устроены. Когда начнется обновленіе жилища, обитаемаго святителями вашими, приведите на память, кто отъ щедротъ Монаршихъ испросилъ средства къ его возобновленію. Когда будетъ возсозидаема знаменитая обитель Спасская и полагаемо основаніе разсадника для духовныхъ юношей, вспомните, кто первый приготовилъ все къ начинанію сихъ обширныхъ дѣлъ. Когда узрите іереевъ и діаконовъ, мною посвященныхъ, вспомните и о недостойнѣйшемъ ихъ святителѣ. Немало любовь ваша можетъ находить случаевъ къ воспоминанію меня». Повидимому, и паства цѣнила своего архіепископа и питала къ нему расположеніе, если самъ онъ тогда же вопрошалъ: «Не всѣ-ли вы, боголюбезныя чада, оказывали мнѣ должное почтеніе и благоговѣніе? Не вы-ли со всею поспѣшностію стекались въ храмы, когда стройный и торжественный звукъ соборнаго колокола вашего возвѣщалъ о моемъ священнослуженіи Престолу Господню? Не вы-ли остерегались оскорбить слухъ мой какимъ-либо порочнымъ дѣяніемъ? Не вы-ли дорожили посѣщеніемъ моимъ домовъ вашихъ, за велико цѣнили, когда я вкушалъ отъ трапезы вашей,—приходили въ нѣкоторый небесный восторгъ, когда я благословлялъ супругъ, чадъ, родныхъ, труды рукъ вашихъ? Не вы-ли?... Но можно ли изчислить мнѣ, одною ногою стоящему уже на пути, всѣ знаменія любви вашей, плѣнившей навсегда сердце мое? Слышу даже, что едва не всѣ скорбятъ объ отшествіи моемъ отсюда» [74]).

---

[73]) О необыкновенной красотѣ Астраханскаго собора см. и у † *И. С. Аксакова* въ его письмахъ, ч. I, т. 1, стр. 103, 134, 162.

[74]) См. „Прибавленіе къ Астраханскимъ Губернскимъ Вѣдомостямъ за 27 января 1845 г., № 4, стр. 29—32; „Астраханскія Епархіальныя В...

Всѣ имѣющіяся печатныя свѣдѣнія подтверждаютъ эти заявленія [75]). Мы читаемъ, что «не найдется ни одного человѣка въ (Астраханской) епархіи, который могъ бы что непріятное и обидное сказать для памяти» Смарагда; напротивъ,— «Астраханская паства съ признательностію хранитъ память о добрыхъ его дѣлахъ» [76]). Астраханская дѣятельность этого архипастыря «свободна отъ нареканій» [77]), — и онъ рисуется «администраторомъ, который открываетъ новые способы и средства къ достиженію своихъ цѣлей и оставляетъ долгій и благотворный слѣдъ по себѣ» [78]). «Въ Астраханской епархіи всѣ сословія вообще были довольны архіепископомъ Смарагдомъ за его откровенность, прямое и строгое и скорое исполненіе всѣхъ прошеній, съ которыми къ нему обращались какъ духовные, такъ и мірскіе люди»; онъ «былъ строгъ и справедливъ такъ, что въ Астрахани оставилъ о себѣ добрую память во всѣхъ вообще духовныхъ и свѣтскихъ людяхъ» [79]). И много послѣ—уже въ 1863 и 1864 гг.—не слышно было въ Астрахани отъ компетентныхъ людей о Смарагдѣ ничего, кромѣ добраго [80]). Тамъ его благодарили за дѣятельное управленіе и жалѣли о немъ [81]). У него тогда проявлялась стре-

---

домости" 1895 г. № 18, стр. 455, 454; ср. 1884 г. № 12, стр. 210 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно на стр. 116—117).

[75]) Только „Старожилъ г. Астрахани" († прот. *П. А. Смирновъ*) свидѣтельствуетъ въ „Астраханскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1899 г. № 13, стр. 649, яко бы, „поддавшись вліянію партіи, одержавшій верхъ (т. е. І. Ѳ. Павлинова), преосвященный Смарагдъ своими крутыми мѣрами и своеобразными распоряженіями по епархіи скоро навлекъ на себя нерасположеніе Св. Синода". Это есть, несомнѣнно, отголосокъ раздраженія „партіи", возобладавшей при Стефанѣ и низвергнутой при его преемникѣ; но онъ высказанъ въ столь умѣренныхъ и общихъ формахъ, что рѣшительно говоритъ въ пользу Смарагда, котораго—иначе—эти люди аттестовали бы въ болѣе рѣзкихъ и конкретныхъ выраженіяхъ.

[76]) См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 46, стр. 7 *а*, 6 *б*.

[77]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1880 г. № 1, стр. 13; 1884 г. № 12, стр. 211—212 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно на стр. 118).

[78]) См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 47, стр. 6 *б*.

[79]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1895 г. № 15, стр. 390—391.

[80]) † Архіеп. *Никаноръ* (Бровковичъ), Біографическіе матерьялы I, стр. 248.

[81]) См. у м. *Филарета* къ Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 36, гдѣ дата



Архіепископъ Смарагдъ (Крыжановскій).

Портретъ съ оригинала Церковно-археологическаго музея при Кіевской Духовной Академіи, куда онъ поступилъ въ 1912 г. изъ Рязани чрезъ одного изъ студентовъ.

мительная и неисчерпаемаемая энергія, — и если отъ ея натисковъ бывало иногда тяжело, то прежде всего самому обладателю, а по существу она всегда направлялась къ созиданію и неизмѣнно была благостна ко всякой недостаточности, поддерживая, ободряя и укрѣпляя бѣдныхъ, убогихъ, обиженныхъ... Неудивительно, что трехлѣтнее управленіе Астраханскою епархіей было «славнымъ» для преосвященнаго Смарагда [82]).

При указанныхъ отношеніяхъ ему тягостно было разставаться съ Астраханью, когда 12 ноября 1844 г. послѣдовалъ указъ о переводѣ въ Орелъ [83]), но едва ли это было для него прискорбно [84]), какъ пониженіе изъ второклассной въ третьеклассную епархію, разъ іерархическая степень за нимъ сохранялась [85]), а ниоткуда пока не видно, что это перемѣщеніе состоялось по неблаговоленію Св. Синода [86]). Скорѣе вѣроятно, что Смарагду было это пріятно по внѣшнимъ преимуществамъ [87]) и по гигіеническимъ условіямъ, ибо—довольный своею матеріальною независимостію отъ доброхотныхъ даяній на Астраханской каѳедрѣ по сравненію съ Харьковской [88])—онъ болѣзненно страдалъ въ Астрахани отъ жаркаго климата [89]) и самъ просилъ о своемъ передвиженіи [90]). Однако ему тяжело

„Марта 6, 1839 г." явно ошибочна, ибо письмо относится къ послѣ-астраханскому періоду служеніи Смарагда и именно къ Орловскому.

[82]) См. „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1884 г. № 12, стр. 209 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно на стр. 116).

[83]) Ср. къ сему и въ Архивѣ Астраханской Дух. Консисторіи № 40.263 (11 декабря 1844 г.—28 марта 1845 г.).

[84]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1895 г. № 15, стр. 392; 1899 г. № 13, стр. 649.

[85]) Ibid. 1884 г. № 12, стр. 209 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно на стр. 116).

[86]) Ibid. 1899 г. № 13, стр. 649.

[87]) Ibid. 1899 г. № 13, стр. 648. „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости" 1906 г. № 20, стр. 596.

[88]) См. „Воспоминанія" о. *Іероѳея* на л. 38 обор. Ср. письмо *Смарагда* къ архіеп. Иннокентію изъ Астрахани отъ 12 мая 1843 г. въ „Рязанскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1896 г., № 16, стр. 560: „Здѣсь есть богатый рыбными ловлями монастырь, который, при ветхости стѣнъ своихъ, накопилъ чрезъ полъ-вѣка *полтора милліона денегъ* асс. Нынѣ по державной волѣ около милліона отдано, для составленія капитала въ пособіе Преосвященнымъ, изъ коихъ нѣкоторые получаютъ малѣйшее жалованье".

[89]) См. „Воспоминанія" о. *Іероѳея*, л. 127. См. и выше стр. 1067, 22. 1068, 27.

[90]) См. „Воспоминанія" о. *Іероѳея*, л. 39 обор.—40.

было покидать расположенную паству, гдѣ этотъ архіепископъ предъ оставленіемъ ея произвелъ многихъ причетниковъ во діаконы [91]). Астраханцы проводили своего архипастыря съ рѣдкою сердечностію [92]), при чемъ во время его прощальной рѣчи расплакались вмѣстѣ съ нимъ до слезъ почти всѣ, находившіеся въ храмѣ [93]); на Волгѣ «простонародье останавливало экипажъ и оглашало воздухъ громкими кликами усердія»; весьма многіе провожали даже до первой станціи [94]).

Н. Глубоковскій.

---

[91]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1884 г. № 12, стр. 209 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно на стр. 116).

[92]) Описаніе этихъ проводовъ см. въ „Астраханскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1895 г. № 18, стр. 451—457; 1884 г. № 12, стр. 209—210 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно на стр. 116—117); „Прибавленіе къ Астраханскимъ Губернскимъ Вѣдомостямъ" за 27 января 1846 г., № 4, гдѣ напечатаны „Прощальное слово Архіепископа Смарагда" и благодарственное ему „слово Архимандрита *Вассіана*" (Чудновскаго, тогда ректора Астраханской Дух. Семинаріи, † 3 января 1883 г. епископомъ Пермскимъ: см. о немъ у *Н. Ф. Леонтьева* въ „Астраханскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1893 г., № 14—15, стр. 401—409, и въ предвареніи изданной имъ книги: Описаніе Астраханскаго второкласснаго Спасо-Преображенскаго мужскаго монастыря, составленное въ 1851-мъ году настоятелемъ сего монастыря Архимандритомъ *Вассіаномъ*, Астрахань 1893, стр. I—IX).

[93]) См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ" VI (1879 г.), № 47, стр. 6—7.

[94]) „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости" 1895 г. № 18, стр. 457; 1884 г, № 12, стр. 210 (и у прот. *Н. Т. Каменскаго* отдѣльно на стр. 117).

Генезисъ религіознаго сознанія по доказательствамъ бытія Божія.

НИГДѢ не сказывается такъ рѣзко расхожденіе теоріи и практики, школы и жизни, какъ въ вопросѣ объ основномъ положеніи религіознаго сознанія — истинѣ бытія Божія. Для живого религіознаго чувства эта истина есть фактъ, не подлежащій сомнѣнію и не требующій доказательствъ; для схематизирующаго ума она есть проблема, требующая разрѣшенія, гипотеза, которую нужно доказать или отвергнуть. Переживаемая непосредственно въ сознаніи, какъ самоочевидный фактъ внутренняго опыта, истина бытія Божія, переведенная на языкъ отвлеченнаго мышленія, превращается въ метафизическій принципъ, нуждающійся въ цѣлой системѣ сложныхъ и тонкихъ умозаключеній для утвержденія своей объективной значимости. И человѣческій умъ, не удовлетворяясь непосредственнымъ сознаніемъ, непрестанно и настойчиво изыскивалъ все новыя и новыя комбинаціи такихъ силлогизмовъ, и онъ же, отрѣшенный отъ среды живыхъ и трепетныхъ религіозныхъ эмоцій, безпощадно разрушалъ ихъ въ напряженной критической работѣ надъ самимъ собой. Но отъ этого истина бытія Божія, какъ фактъ, какъ начало, глубоко заложенное въ природѣ человѣческой души, нисколько не утрачивала своей жизненности, а, наоборотъ, только выигрывала въ ясности и глубинѣ своего осознаванія. Она, такимъ образомъ, живетъ какъ бы двойной жизнью: съ неизбѣжной принудительностью постулируемая живымъ религіознымъ чувствомъ, она входитъ въ непосредственное сознаніе человѣка, какъ непреложный фактъ внутренняго опыта и необходимый составной элементъ религіозныхъ переживаній; отраженная въ сферѣ

теоретическаго мышленія и отданная подъ контроль логическихъ категорій, она принимается, какъ теоретическій выводъ изъ такихъ же посылокъ, добытый путемъ логической рефлексіи и потому подлежащій критической провѣркѣ.

Результатъ такой провѣрки общеизвѣстенъ. Послѣ той разрушительной работы, какую произвела въ данной области критическая философія, о доказательствахъ бытія Божія принято говорить со снисходительной, или явно-пренебрежительной улыбкой. Строгая логика, послѣ тщательной гносеологической провѣрки своихъ полномочій, рѣшительно отказала въ кредитѣ даннымъ доказательствамъ, а истину бытія Божія, какъ метафизическую, исключила изъ числа проблемъ, подлежащихъ компетенціи логическихъ законовъ.

Здѣсь было бы излишне воспроизводить и разбирать тотъ процессъ критической мысли, какой привелъ мыслителей къ подобному результату, и перечислять всѣ тѣ логическія ошибки, какими сопровождался весьма продолжительный, сложный и трудный путь школьной разработки доказательствъ бытія Божія. Для нашихъ цѣлей совершенно достаточно отмѣтить здѣсь лишь одну логическую ошибку или лучше психологически—неизбѣжный недостатокъ, который въ одинаковой мѣрѣ присущъ всѣмъ существующимъ формамъ этихъ доказательствъ: недостатокъ этотъ есть скрытое petitio principii.

Логика различаетъ вообще два вида доказательствъ: доказательства регрессивныя, идущія отъ извѣстныхъ фактовъ къ неизвѣстному заранѣе выводу, и доказательства прогрессивныя, назначеніе которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы оправдать для сознанія, стремящагося къ ясности и отчетливости, то, что уже непосредственно дано въ немъ, какъ фактъ. Во второмъ случаѣ выводъ извѣстенъ уже раньше посылокъ; онъ требуется самимъ сознаніемъ; нужно лишь только подыскать соотвѣтствующія посылки, чтобы облечь скрытое субъективное желаніе въ объективную форму силлогизма. Умъ съ его логикой исполняетъ здѣсь просто обязанности присяжнаго адвоката, который долженъ, по заранѣе сдѣланному уговору, изобрѣсти аргументы въ защиту своего кліента. Здѣсь не можетъ быть, конечно, никакой рѣчи о безпристрастной холодной объективности мышленія, которое вообще-то находится въ большей или меньшей степени подъ ярмомъ логическаго эгоизма; здѣсь дѣло идетъ просто о желательномъ подборѣ аргументовъ; а разъ имѣется на лицо сильное субъективное желаніе, или просто

безсознательный инстинктъ природы, предписывающій извѣстный образъ мышленія или поведенія, то и вся аргументація, направленная въ защиту послѣдняго, будетъ окрашена весьма сильно въ субъективные цвѣта petitio principii.

Доказательства бытія Божія и есть типичный образецъ прогрессивнаго доказательства, поскольку въ нихъ каждый разъ выводятъ больше, чѣмъ насколько уполномочиваютъ посылки, заранѣе молчаливо допуская то, что еще нужно только вывести, доказать. Повсюду въ нихъ выводъ только кажущійся; истина бытія Божія въ нихъ не заключеніе, а предположеніе, такъ сказать, психологическая предпосылка. Это положеніе въ настоящее время считается общепризнаннымъ. Вотъ нѣсколько краткихъ иллюстрацій его.

Если въ мірѣ все случайно, измѣнчиво, непостоянно, то извлекаемый отсюда въ формѣ космологическаго доказательства выводъ, утверждающій наличность необходимаго, постояннаго и вѣчнаго начала, вовсе не требуется логикой, потому что признаковъ неизмѣнности и вѣчности не дано въ посылкахъ, а заранѣе подсказывается внутреннимъ, скрытымъ желаніемъ субъекта. Точно также и въ телеологическомъ доказательствѣ заключеніе отъ частныхъ проявленій въ мірѣ цѣлесообразности къ существованію разумнаго Цѣлеполагателя логически неправомочно, и если подобное заключеніе всетаки дѣлается, то оно опредѣляется вовсе не фактомъ механической цѣлесообразности въ природѣ, а только заранѣе допущенной вѣрой человѣка въ дѣйствительное существованіе Бога. Если бы человѣкъ не имѣлъ уже этой вѣры, то онъ и не открылъ бы въ механизмѣ физическаго міра никакихъ намековъ на существованіе Бога и Его творческой дѣятельности, а скорѣе отнесъ бы все за счетъ слѣпой физической, стихійной необходимости, какъ это и дѣлаютъ люди, задушившіе въ себѣ религіозный инстинктъ. При томъ, что особенно характерно, здѣсь психологическій ходъ доказательства совершенно обратенъ логическому: на самомъ дѣлѣ выводъ о существованіи Премудраго Творца и Устроителя міра дается вовсе не мыслью о цѣлесообразномъ устройствѣ міра, а, наоборотъ, мысль о Богѣ психологически заранѣе предрасполагаетъ нашъ умъ вѣровать въ цѣлесообразность міра и не обращать никакого вниманія на очевиднѣйшія отрицательныя инстанціи [1]). Такъ

[1]) Ср. стр. 15—16 диссертаціи проф. А. И. Введенскаго: „Религіозное сознаніе язычества“.

обстоитъ дѣло съ доказательствами, заимствующими свои посылки отъ объективнаго міра. Не иначе обстоитъ оно и съ доказательствами, отправляющимися отъ субъекта. Въ доказательствахъ—гносеологическомъ, нравственномъ, психологическомъ,—логическое сознаніе, опираясь на стремленіе человѣка къ истинѣ, добру и красотѣ и заключая на основѣ этого стремленія къ бытію Носителя этихъ идеаловъ—первообраза души человѣческой, обходитъ, повинуясь силѣ субъективнаго желанія, столь же реальныя и не менѣе сильныя стремленія человѣка въ сторону отрицательныхъ качествъ дѣйствительности, постоянныя его отступленія отъ этого идеала и уклоненія въ сторону лжи, зла и духовнаго безобразія; вопреки всякой логикѣ сознаніе въ данномъ случаѣ строитъ свои заключенія на основѣ однихъ только положительныхъ данныхъ и не принимаетъ совершенно въ разсчетъ многичисленныхъ отрицательныхъ инстанцій, пытаясь лишь ослабить ихъ силу путемъ изобрѣтенія различнаго рода теодицей.—Эти примѣры въ достаточной степени показываютъ, что въ доказательствахъ бытія Божія даны весьма типичные и ярко выраженные образчики логическаго эгоизма мышленія. Объ этомъ, съ другой стороны, свидѣтельствуетъ также и тотъ фактъ, что число такихъ доказательствъ въ сущности неограничено. Всѣ дороги ведутъ въ Римъ; такъ точно и въ данномъ случаѣ, нѣтъ ни одной стороны бытія, отправляясь отъ анализа которой вѣрующій и размышляющій человѣкъ не могъ бы построить цѣпи силлогизмовъ, приводящихъ къ признанію Верховнаго абсолютнаго начала. Въ этомъ отношеніи мыслители доходили иногда прямо до курьезной виртуозности; появились напр. такія работы, какъ «гидротеологія» Фабриціуса, «геліотеологія, литотеологія, тестацеотеологія, инсектотеологія» Лиссера, «ихтіотеологія» Рихтера и т. д. [1]). Этой крайней субъективностью доказательствъ бытія Божія, ихъ тѣсной интимной связью съ внутренней жизнью субъекта и объясняется между прочимъ то, что эти доказательства являются убѣдительными не для всѣхъ, а только для вѣрующихъ въ бытіе Божіе; люди невѣрующіе, или индифферентные по отношенію къ религіи остаются безучастно-холодными ко всякимъ доказательствамъ даже и въ томъ случаѣ, если ихъ умъ не можетъ ничего возразить противъ логической состоятельности послѣднихъ.

[1]) См. Тихомирова „Имманентная критика раціональнаго богословія“ стр. 16 примѣч. 1.

Мы нарочито остановились на этихъ примѣрахъ, чтобъ показать, какая тѣсная связь существуетъ между доказательствами бытія Божія и психикой вѣрующей души. Въ этой связи лежитъ слабость, но вмѣстѣ и сила,—вѣчное непреходящее значеніе данныхъ доказательствъ. Интенсивныя религіозныя переживанія, облекаясь для ума, для теоретическаго сознанія во внѣшнія логическія формы, настолько мощно подчиняютъ себѣ все вниманіе, всю рефлективную силу души, что дѣлаютъ творческую работу интеллекта послушнымъ орудіемъ, средствомъ для своихъ цѣлей и потому накладываютъ на эту работу глубокій отпечатокъ субъективизма, непріемлемый для строгой, безстрастной и безпощадно—послѣдовательной логики, стремящейся отрѣшиться отъ трепетныхъ біеній сердца и замкнуться въ холодномъ безвоздушномъ пространствѣ безстрастно—объективнаго созерцанія. Поэтому умъ, одинъ только формальный умъ, искусственно и нарочито изолированный отъ живой, дѣйственной и необходимой связи съ практической эмоціонально—волевой стороной жизни духа, самъ по себѣ никогда не будетъ вполнѣ удовлетворенъ никакими доказательствами бытія Божія; даже въ томъ случаѣ, если будутъ найдены доказательства безукоризненныя съ логической стороны, умъ самъ по себѣ, für und an sich посмотритъ на нихъ своими объективными, безстрастно—холодными глазами и равнодушно пройдетъ мимо, не включивъ въ составъ своихъ исчисленныхъ и взвѣшенныхъ Кантомъ логическихъ категорій новой категоріи абсолютнаго начала, потому что самъ по себѣ онъ въ ней не нуждается;—онъ довольствуется узкимъ и ограниченнымъ міромъ трехъ измѣреній. Умъ самъ по себѣ не нуждается въ Богѣ, и какъ бы ни доказывали философы необходимость для ума признавать бытіе Божіе, одинъ умъ безъ сердца, безъ воли субъекта, никогда не признаетъ такой необходимости; Богъ, даже какъ регулятивный принципъ по Канту, не необходимъ для ума, ибо вмѣсто Бога онъ можетъ съ одинаковымъ удобствомъ признать міръ, какъ существующій изначала абсолютный, единый и всеобъемлющій принципъ бытія. И если умъ все-же приходитъ къ признанію бытія Божія, такъ не самъ по себѣ, а подъ вліяніемъ сердца, тоскующаго по абсолютному, подъ давленіемъ воли, стремящейся къ сліянію съ нимъ, повинуясь вообще тѣмъ «воздыханіямъ неизглаголаннымъ», тѣмъ потребностямъ, чаяніямъ, стремленіямъ и инстинктамъ, которые глубоко лежатъ въ тайникахъ человѣческой души,

взятой *въ ея цѣломъ*, и стремятся осознать себя (на извѣстной ступени религіознаго развитія), вылиться въ форму логически-ясныхъ и отчетливыхъ теоретическихъ положеній.

Между этими послѣдними и конкретнымъ содержаніемъ религіозныхъ переживаній существуетъ связь самаго тѣснаго взаимоотношенія, связь внутренняя, органическая, поскольку первыя органически связаны съ послѣднимъ, служатъ его рефлективно—теоретическимъ отображеніемъ; всякое теоретическое или, точнѣе, вѣроучительное положеніе религіи есть, по своей внутренней психологической сторонѣ, фактъ, облеченный только въ форму принципа, доктрины, догмата, и прежде чѣмъ создадутся вѣроучительныя формулы религіи, онѣ необходимо должны быть пережиты сначала, какъ конкретно—психическіе факты религіознаго опыта. Въ нихъ, въ этихъ формулахъ, отображается скрытое богатство религіозныхъ переживаній, постепенное наростаніе и усложняющаяся полнота религіозныхъ движеній души, такъ что путемъ тщательнаго психологическаго анализа внѣшней формально—теоретической стороны религіи можно реконструировать отображаемый ею внутренній психическій процессъ развитія религіознаго сознанія.

Это же самое должно сказать и относительно доказательствъ бытія Божія. Неудовлетворительныя въ глазахъ строгаго формальнаго мышленія и открытыя для многочисленныхъ и вѣскихъ возраженій со стороны неумолимо-послѣдовательной логики, они представляютъ изъ себя весьма высокую цѣнность именно со стороны психологической, поскольку въ нихъ рельефно отображается внутренняя скрытая логика религіи, отчетливо намѣчается рядъ послѣдовательно-восходящихъ ступеней во внутреннемъ развитіи религіознаго сознанія, ступеней, стремящихся къ собственному осознанію. Въ доказательствахъ бытія Божія мы имѣемъ попытки души человѣческой дать себѣ ясный, освѣщенный сознаніемъ отчетъ въ той глубокой неудовлетворенности всѣмъ конечнымъ, которая возвышаетъ человѣка надъ міромъ явленій, чувствѣ мучительнаго одиночества въ этой сферѣ непостояннаго, измѣнчиво-текучаго и преходящаго, тоскѣ по вѣчному, неизмѣнному, абсолютному и жаждѣ сліянія съ нимъ. Эти мистическіе порывы въ безконечность, это ощущеніе близости Бога, которое переживается психически человѣкомъ столь же реально, какъ ощущеніе своего собственнаго бытія и бытія внѣшняго міра, человѣкъ на извѣстной ступени интеллектуальнаго развитія, когда создается

разладъ, конфликтъ между требованіями развившагося ума и запросами вѣрующаго сердца, чувствуетъ потребность оправдать въ глазахъ мыслящаго разума, чтобы устранить этотъ конфликтъ и достигнуть внутренняго примиренія, единства и гармоніи. Въ этихъ доказательствахъ, такимъ образомъ, отображается все скрытое богатство религіозныхъ переживаній души, инстинктивно ищущей и обрѣтающей Бога, раскрывается постепенный процессъ перехода отъ Богоощущенія къ Богосознанію и Богопознанію; здѣсь дана своего рода схема или мыслительная реконструкція того пути, по которому человѣческій духъ возвысился до Богосознанія, и потому, какъ бы ни возставали противъ нихъ поклонники чистой формальной логики, доказательства эти всетаки практически сохраняютъ свою силу и сохранятъ ее навсегда, до тѣхъ поръ, пока человѣческій духъ останется тѣмъ, что онъ есть, т. е. единымъ въ своей субстанціи. А въ силу этого единства онъ всегда будетъ чувствовать настоятельную потребность въ гармонической координаціи всѣхъ своихъ переживаній, достигаемой лишь при свѣтѣ разумнаго сознанія. И если только религіозная жизнь человѣчества развивается, прогрессируетъ въ глубинѣ, силѣ и полнотѣ религіозныхъ движеній, то это съ необходимостью должно отразиться въ сферѣ его яснаго сознанія, облечься въ форму теоретическихъ представленій и понятій и получить разумное оправданіе. Поэтому-то и стремленіе доказать бытіе Божіе, другими словами, осознать въ себѣ Бога, перевести богатство внутреннихъ религіозныхъ переживаній на языкъ мыслящаго разума, въ той или иной формѣ навсегда останется живымъ и дѣйственнымъ, близкимъ человѣческой душѣ.

Мы и попытаемся, оставивъ совершенно въ сторонѣ спорный вопросъ о логической состоятельности традиціонныхъ доказательствъ, проанализировать эти доказательства съ чисто психологической стороны, показать, что даютъ они намъ для раскрытія безсознательной и скрытой логики религіи, или, точнѣе, психологическаго генезиса религіознаго сознанія.

Существуетъ нѣсколько видовъ доказательства бытія Божія. Какъ было замѣчено выше, число ихъ, въ сущности, неограничено. Въ началѣ новыхъ вѣковъ особенно заботились объ умноженіи числа доказательствъ. Меланхтонъ насчитываетъ ихъ 10, Урсинъ 11, Поланъ—16 и пр. [1]). Но намъ нѣтъ

[1]) См. Тихомирова „Имманентная критика раціональнаго богословія“ стр. 4 прим.

нужды останавливаться на всѣхъ нихъ, тѣмъ болѣе, что ихъ можно конструировать какъ одно доказательство, отправляющееся только отъ анализа различныхъ сторонъ дѣйствительности. Мы остановимъ свое вниманіе только на самыхъ типичныхъ, основныхъ и наиболѣе характерныхъ для существенныхъ особенностей и свойствъ религіознаго сознанія.

Всѣ традиціонныя доказательства безъ труда можно раздѣлить на двѣ группы, смотря по тому, откуда они заимствуютъ свои исходныя точки и основанія: это, во-первыхъ, доказательства изъ объективной дѣйствительности или доказательства отъ объекта, и во-вторыхъ, доказательства изъ субъективнаго міра или доказательства отъ субъекта.

Характернымъ для доказательствъ первой группы является доказательство космологическое и его дальнѣйшее развитіе—телеологическое; характернымъ и основнымъ для второй группы является доказательство онтологическое. Такое дѣленіе, основанное на формальныхъ признакахъ, для насъ удобно въ томъ отношеніи, что оно вполнѣ соотвѣтствуетъ какъ историческому происхожденію этихъ доказательствъ, такъ и фактическому порядку ступеней въ развитіи человѣческаго духа, вниманіе котораго, какъ учитъ насъ исторія культуры, сперва сосредоточивалось преимущественно на внѣшнемъ физическомъ мірѣ и затѣмъ уже, въ слѣдующій періодъ, обратилось отвнѣ во внутрь, на область собственныхъ интимныхъ переживаній.

Космологическое доказательство, опираясь на фактъ бытія міра вообще, исходитъ e contingentia mundi. Коротко формулированное, оно гласитъ: если существуетъ случайный и преходящій міръ, то существуетъ абсолютное необходимое бытіе, ни отъ чего независимое, какъ natura necessaria, ens per se, causa sui, лежащее въ основѣ этого случайнаго міра. Процессъ мысли, содержащейся въ этомъ доказательствѣ, можетъ быть выраженъ подъ различными формами и категоріями, и исторически это доказательство, какъ мы знаемъ, прошло въ своемъ развитіи нѣсколько ступеней. Оно можетъ исходить изъ понятія о мірѣ, какъ комплексѣ явленій, и заключать къ бытію абсолютной субстанціи, изъ которой возникаютъ всѣ эти явленія; или оно можетъ отъ міра, какъ дѣйствія, заключать къ первопричинѣ, или еще общѣе, отъ міра, какъ конечнаго и относительнаго бытія, заключать къ бытію безконечному, абсолютному, на которомъ покоится все. Но во всѣхъ этихъ формахъ основной кардинальный пунктъ доказательства

или, точнѣе, общій психическій базисъ его—одинъ и тотъ же. Если отбросить абстрактную силлогистическую форму даннаго доказательства, то оно выражаетъ собою просто тотъ фактъ, что первый расцвѣтъ религіознаго чувства слѣдуетъ за тѣмъ впечатлѣніемъ, какое оказываетъ на человѣка жизненный опытъ отъ созерцанія недѣйствительнаго, не истинно сущаго, преходящаго, измѣнчиваго и условнаго характера чувственнаго міра, котораго онъ, человѣкъ, только одна часть. Этотъ фактъ есть генетически первый моментъ въ психологіи религіознаго сознанія, и всякая религія исходитъ именно изъ этого чувства недостаточности, суетности, недѣйствительности конечнаго. Оно въ большей или меньшей степени входитъ, какъ составной элементъ, во всѣ религіи міра и такъ же старо, какъ исторія человѣка. Если человѣкъ религіозенъ по природѣ и если религія начала свое существованіе вмѣстѣ съ появленіемъ человѣка, то это чувство должно звучать, какъ основной тонъ, въ религіозной мелодіи, неумолкаемо несущейся отъ земли къ небу. Именно, это чувство непрочности, измѣняемости, случайности, суетности и ничтожности міра и его вещей, невозможности оставаться при конечномъ побуждаетъ человѣка стремиться къ безконечному за предѣлы призрачнаго и обманчиваго міра явленій и тамъ, въ потустороннемъ мірѣ искать истинной дѣйствительности, истинно сущаго, истинной и вѣчной опоры, на которую онъ могъ бы твердо поставить свою ногу среди окружающаго его потока измѣнчивости и призрачности феноменальнаго бытія. Такимъ образомъ въ этомъ отрицательномъ чувствѣ несамостоятельноси и обманчивости міра содержится нѣчто такое, что проф. Caird называетъ «зародышемъ идеи божества» [1]). Но мало того, въ этомъ чувствѣ скрыто даетъ о себѣ знать нѣчто положительное, нѣчто такое, что характеризуетъ истинную идеальную природу человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, откуда и почему является у человѣка это чувство неудовлетворенности конечнымъ? Откуда онъ вообще узнаетъ о собственной конечности, о конечности и несовершенствѣ окружающаго міра. На это можетъ быть данъ одинъ только отвѣтъ: человѣкъ самъ въ себѣ носитъ безконечное; въ его идеальной природѣ заложены начала потенціальной безконечности. Человѣкъ только потому чувствуетъ и знаетъ конечное, что онъ знаетъ также и безконечное. Если бы онъ

---

[1]) John Caird,—Einleitung in die Religionsphilosophie, s. 107.

былъ только конечнымъ, то онъ не только не зналъ бы безконечности, но не сознавалъ бы и своей конечности. Конечное, сознающее себя конечнымъ, и не только сознающее, но вмѣстѣ и отрицающее собственную конечность, уже не есть просто конечное, но переступаетъ собственную конечность, возвышается надъ ней, хотя бы только потенціально, въ сознаніи, до бытія безконечнаго. Точно также мы можемъ сознавать несовершенство свое и міра только потому, что носимъ въ себѣ масштабъ абсолютнаго совершенства, по которому измѣряемъ себя и міръ явленій. Познаніе суетности и обманчивости міра есть уже скрытое сознаніе бытія истинно сущаго и дѣйствительнаго, въ сравненіи съ которымъ окружающій міръ представляется суетнымъ и призрачнымъ. Созерцаніе міра, какъ области чувственныхъ и временныхъ вещей, уже содержитъ въ себѣ скрытое отношеніе къ нечувственной и вѣчной въ себѣ жизни, къ истинно-сущему абсолютному бытію, у котораго «нѣсть измѣненія или преложенія стѣнь» [1]). Здѣсь, въ этой идеальной природѣ человѣка, которая роднитъ его съ безконечностью, лежитъ причина его тоски, его одиночества въ обстановкѣ условнаго, ограниченнаго и преходящаго міра, и его стремленія выйти за предѣлы ограниченнаго, переступить границы условнаго, искать и находить себѣ успокоеніе только въ сліяніи съ абсолютнымъ началомъ, въ восполненіи своей ограниченной эмпирической личности черезъ общеніе съ личностью абсолютной, однимъ словомъ, въ реальномъ осуществленіи порывовъ и запросовъ своей идеальной природы. Ясно, что здѣсь же лежитъ таинственный источникъ религіозныхъ движеній души, объясненіе вѣчнаго чуда міровой исторіи,— чуда существованія религіи.

Такимъ образомъ, космологическое доказательство не только указываетъ намъ первый и основной моментъ въ генезисѣ религіознаго сознанія, но и, если проанализировать его до конца, объясняетъ намъ самого человѣка по идеальной сторонѣ его природы, а вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ отвѣтъ на важнѣйшій вопросъ о причинѣ происхожденія религіи. Человѣческій духъ, путемъ воспріятія конечнаго и преходящаго характера міра, доходитъ до сознанія бытія безконечнаго и своего существеннаго отношенія къ нему.

Но идея безконечнаго, отрицающаго и устраняющаго ко-

---

[1]) Ср. Caird'a. op. cit. s. 107.

нечное, есть идея неполно, неадэкватно, а лишь только отчасти выражающая истинную природу или, точнѣе, истинное содержаніе понятія безконечнаго. Космологическій аргументъ это—только первый шагъ, первая ступень въ раскрытіи идеи безконечнаго, но шагъ этотъ необходимъ, какъ переходъ къ болѣе высокой идеѣ.

Полноты своего развитія и выраженія идея безконечнаго достигаетъ въ телеологическомъ доказательствѣ, которое тѣсно примыкаетъ къ космологическому.

Въ космологическомъ доказательствѣ содержаніе идеи безконечнаго опредѣляется противоположностью безконечнаго конечному; сознаніе конечнаго приводитъ къ сознанію безконечнаго и обусловливается имъ; сознаніе безконечнаго обусловливаетъ сознаніе конечнаго и отрицаетъ послѣднее. Но безконечное, какъ только отрицаніе конечнаго, необходимое, какъ только противоположность случайнаго, но есть истинное безконечное. Такая идея не содержитъ въ себѣ ничего положительнаго; она выведена изъ противоположнаго ей, съ нимъ связана и имъ опредѣляется. Если мы не можемъ мыслить случайнаго безъ отношенія къ необходимому, то также и необходимаго нельзя мыслить безъ отношенія къ случайному; послѣднее связано съ первымъ такъ же, какъ и первое съ послѣднимъ. Такая безконечность есть «дурная безконечность», по терминологіи Гегеля. Съ другой стороны, и міръ опыта, если даже мы сводимъ его на голую видимость и случайность, однако же имѣетъ бытіе, хотя бы только видимое и случайное, но которое все же нуждается въ объясненіи, откуда онъ произошелъ, почему онъ есть и какова сама по себѣ основа его существованія? Если эмпирическій міръ феноменаленъ, то въ той истинно-сущей дѣйствительности, какую мы стремимся найти по ту сторону даннаго міра, должно быть нѣчто такое, что объясняетъ міръ, обосновываетъ его бытіе, а не просто отрицаетъ. Необходимость, которая содержитъ въ себѣ основаніе себя самой и случайности міра, есть необходимость болѣе высокая, чѣмъ та, которая только противоположна случайности. Такимъ образомъ, мысль чрезъ свое имманентное развитіе приходитъ къ идеѣ такого безконечнаго, которое объясняетъ и обосновываетъ одновременно и свое собственное бытіе и бытіе міра. Въ сознаніи такой идеи духъ нѣкоторымъ образомъ возвышается надъ антаганизмомъ случайности и необходимости и создаетъ понятіе такой необходимости, которая

не обусловливается случайнымъ, но абсолютна an sich и сама себя опредѣляетъ. Въ такомъ понятіи отношеніе Бога къ міру мыслится какъ отношеніе Творца и Устроителя. Въ идеѣ Премудраго Творца и Устроителя міра мы имѣетъ понятіе такой причины, которая не есть просто коррелятъ дѣйствія внѣ ея, но которая обладаетъ способностью самоопредѣленія. Богъ, такимъ образомъ, мыслится здѣсь, какъ самосознающее Существо, которое само себя полагаетъ и опредѣляетъ къ дѣйствію, которое свободно, по своей волѣ, полагаетъ въ мірѣ извѣстныя цѣли и—средства, достаточныя для ихъ осуществленія; Ему, такимъ образомъ, приписывается не только всемогущество, но и премудрость, всевѣдѣніе, благость и т. под. [1]).

Телеологическое доказательство указываетъ, такимъ образомъ, на весьма важный шагъ въ развитіи религіознаго сознанія. Въ космологическомъ аргументѣ религіозное сознаніе постулируетъ лишь бытіе необходимаго существа, но еще не опредѣляетъ его сущности никакими предикатами, кромѣ отрицательнаго предиката безконечности. Но понятіе безконечнаго и необходимаго существа не тождественно съ понятіемъ Бога; послѣднее понятіе по содержанію богаче перваго. Человѣкъ стремится конструировать идею Бога не какъ теоретическій принципъ для объясненія происхожденія міра и его свойствъ, но какъ практически дѣйственную силу для собственнаго жизненнаго оріентированія въ мірѣ, силу, на которую онъ могъ бы опереться, въ личномъ тѣсномъ общеніи съ которой могъ бы чувствовать себя удовлетвореннымъ въ своихъ идеальныхъ стремленіяхъ. Телеологическій аргументъ, такимъ образомъ, съ очевидной ясностью подчеркиваетъ, именно, практическій характеръ религіознаго сознанія. Холодная разсудочная религія съ ея раціональнымъ Богомъ совершенно чужда вѣрующей религіозной душѣ. Искусственный Богъ деистовъ, пантеистовъ и стоиковъ далекъ, чуждъ и непонятенъ для живого религіознаго сознанія. Религіозное сознаніе непремѣнно стремится приблизить къ себѣ своего Бога, облечь идею о Немъ въ форму понятій, подсказываемыхъ сердцемъ, всею душею человѣка, жаждующей не простого только признанія бытія абсолютнаго начала, но практическаго, жизненнаго сліянія съ Нимъ путемъ согласованія своей воли и своего чувства съ жизнью Божества.

---

[1]) Ср. Caird'a op cit. S. 109—111.

Доказательства отъ объекта въ общемъ исчерпываются этими двумя разсмотрѣнными нами аргументами.

Человѣкъ привлекъ въ нихъ для осознанія инстинктивно ощущаемый имъ истины бытія Божія внѣшній физическій міръ съ его свойствами, при чемъ, что является характернымъ для религіознаго сознанія на первыхъ ступеняхъ его развитія, онъ и себя самого разсматриваетъ здѣсь, какъ одну изъ частей міра, подлежащую всѣмъ тѣмъ ограниченіямъ, которыя характеризуютъ бытіе міра вообще по его существу. Если (въ космологическомъ доказательствѣ) человѣкъ усматриваетъ конечный, призрачный и относительный характеръ міра, то онъ вмѣстѣ съ тѣмъ сознаетъ, что тѣ же самые предикаты присущи и его природѣ, хотя и не исчерпываютъ ее вполнѣ. Если въ телеологическомъ аргументѣ онъ постулируетъ бытіе Высочайшаго Премудраго и Благого Устроителя міра, то слѣды этой премудрости и благости онъ открываетъ и въ себѣ самомъ, въ конструкціи своего организма точно такъ же, какъ въ строеніи всѣхъ иныхъ существъ и предметовъ внѣшней природы. Но религіозное сознаніе не можетъ остановиться на этомъ по самой своей природѣ, которая требуетъ особенныхъ интимныхъ личныхъ отношеній между Богомъ и человѣкомъ, выдѣляющихъ послѣдняго изъ среды обыкновенныхъ вещей міра. Человѣкъ по идеальной сторонѣ своего существа сознаетъ свою противоположность міру, и во имя свободы своего идеальнаго «я» онъ возстаетъ противъ стѣснительнаго, ограничивающаго ее вліянія конечнаго міра, и ищетъ себѣ помощи и спасенія отъ порабощенія міру въ абсолютномъ, выше міра стоящемъ бытіи. Поэтому въ силу все той же имманентно—развивающейся религіозной логики человѣкъ приходитъ къ сознанію своихъ особенныхъ, исключительно ему доступныхъ и ему только принадлежащихъ отношеній къ Богу и сосредочиваетъ теперь интенсивную работу Богосознанія исключительно на самомъ себѣ, на своей собственной внутренней природѣ. Этотъ психологическій процессъ логически фиксировался въ доказательствахъ, исходящихъ отъ субъекта.

Мы подошли теперь къ логически самому спорному и психологически самому важному доказательству бытія Божія— онтологическому, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ другихъ доказательствъ отъ субъекта.

Онтологическое доказательство въ различныя эпохи развитія ралигіозно-философской мысли получало различныя фор-

мулировки, но въ основѣ всѣхъ ихъ неизмѣнно лежитъ одна и та же мысль, звучитъ одинъ и тотъ же лейтъ-мотивъ, это— понятіе о необходимой существенной принадлежности человѣческому духу по его природѣ идеи существа Всесовершеннѣйшаго. Психологически это есть исходный и самый важный моментъ онтологическаго доказательства. Переведенное на языкъ религіознаго сознанія это понятіе выражаетъ идею теоморфизма, богоподобія человѣческой личности, идею, на которой, въ сущности, покоится вся религія. Человѣкъ, какъ замѣтили мы выше, въ своихъ отношеніяхъ къ Богу выдѣляетъ себя изъ среды окружающаго міра—природы и усвояетъ этимъ отношеніямъ характеръ особенной интимной близости. А основаніе и вмѣстѣ условіе для возможности такой близости человѣкъ усматриваетъ въ природѣ собственной личности, которая служитъ образомъ Личности абсолютной. Сознавая себя образомъ Божіимъ, человѣкъ постулируетъ реальное бытіе Бога, какъ своего Первообраза. Такова внутренняя скрытая логика онтологическаго доказательства. Оно, такимъ образомъ, выражаетъ собою великую идею, провозглашенную въ откровеніи и лежащую въ основѣ религіи, какъ таковой,—ученіе о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ. Безъ такой идеи, въ сущности, религія, какъ тѣсный союзъ, внутренняя связь взаимообщенія духа человѣческаго и божественнаго, невозможна. Для того, чтобы была возможна религія, недостаточно утверждать бытіе Бога, признавать Его абсолютные предикаты; raison d'etre всякой религіи—это живая тѣсная связь человѣка съ Богомъ, не внѣшняя связь подчиненія и покорности, но внутренняя связь, основанная на природной близости, на субстанціальномъ родствѣ этихъ двухъ началъ—человѣческаго и божественнаго. Въ силу этого родства человѣкъ не можетъ не быть религіознымъ, не можетъ не искать Бога, не можетъ не стремиться къ Нему, какъ къ родственному себѣ началу. Сознаніе этого родства, какъ исключительно свойственнаго одному только человѣку, безконечно возвышаетъ послѣдняго надъ міромъ физической природы, которой не принадлежитъ это великое качество, и яснѣе всего говоритъ человѣку о его назначеніи; сознаніе этого родства заставляетъ человѣка не только бояться Бога, но и любить Его, не только благоговѣть предъ Нимъ, какъ предъ высшей святостью, устраняющею отъ себя грѣхъ, но и видѣть и даже чувствовать въ Немъ любящаго кроткаго Отца, который безконечно близокъ къ людямъ и всегда готовъ любве-

обильно придти на помощь къ нимъ, какъ своимъ дѣтямъ, отображеніямъ Его собственнаго существа. Онтологическое доказательство, такимъ образомъ, при всемъ несовершенствѣ своей логической формы, выражаетъ величайшую религіозную идею, которая образуетъ фундаментъ всей религіи, идею, безъ которой послѣдняя была бы невозможна.

Эта идея составляетъ высшій моментъ въ развитіи религіознаго сознанія. И весьма знаменательно, что созданіе онтологическаго доказательства есть дѣло христіанской эпохи: только въ христіанствѣ съ его возвышенномъ ученіемъ о Богѣ—Отцѣ идея теоморфизма, смутно предощущаемая еще въ язычествѣ, достигла яснаго сознанія и полнаго развитія и потому здѣсь же впервые облеклась въ абстрактную логическую форму.

Въ заключеніе произведеннаго нами психологическаго анализа доказательствъ бытія Божія, считаемъ не лишнимъ замѣтить, что въ нихъ логически зафиксированы не только важнѣйшія психологическія ступени въ эволюціи религіознаго сознанія, но отмѣчены также три основныхъ важнѣйшихъ и необходимыхъ момента въ процессѣ имманентно-діалектическаго развитія религіозной метафизики: а) первый моментъ—идея абсолютнаго, отрицательно опредѣляемаго по принципу противоположности внѣшнему міру (въ космологическомъ доказательствѣ); метафизически здѣсь особенно подчеркивается принципъ премірности или трансцендентности Божества; в) второй моментъ—идея абсолютнаго, раскрывающаго полноту своихъ совершенствъ въ мірѣ и опредѣляемаго положительно, какъ полнота бытія и источникъ всякой жизни (въ телеологическомъ доказательствѣ); метафизически здѣсь подчеркивается принципъ имманентности Бога міру; и наконецъ, с) третій и высшій моментъ—это идея абсолютнаго, понимаемаго какъ синтезъ этихъ двухъ противоположныхъ началъ—трансцентдентности и имманентности, гармоническое ихъ примиреніе въ идеѣ онтологическаго теоморфизма.

Каждая изъ этихъ трехъ идей прошла длинный и сложный путь развитія. Въ язычествѣ и іудействѣ, какъ показываетъ исторія религій, эволюція религіознаго сознанія шла по пути раскрытія первыхъ двухъ идей вплоть до послѣднихъ, крайнихъ ихъ выводовъ; это подготовило ихъ синтезъ, осуществленный христіанствомъ въ его ученіи о Богосыновствѣ и Богоподобіи человѣческой личности.

Н. Малаховъ.

Къ вопросу о каноническомъ достоинствѣ и церковномъ пониманіи Апокалипсиса.

Слово „апокалипсисъ“ — греческое и въ переводѣ на русскій языкъ означаетъ „откровеніе“. Производится оно отъ глагола ἀποκαλύπτω, который у грековъ былъ весьма употребительнымъ. Но отглагольное существительное „ἀποκάλυψις“ у образованныхъ грековъ, нужно сознаться, было не въ ходу, и по очень простой причинѣ: они не знали и не вѣрили въ возможность пророческаго прозрѣнія будущаго.

Въ священной христіанской письменности слово „апокалипсисъ“ встрѣчается не только у Ап. Іоанна Богослова. Ап. Павелъ, который умеръ раньше составленія книги Апокалипсисъ, въ своемъ посланіи къ Коринѳской церкви (1 Кор. 14, 26), среди благодатныхъ даровъ первенствующей церкви называетъ и ἀποκάλυψις, т. е. знаніе, полученное чрезъ непосредственное откровеніе божественной истины, какое имѣли пророки.

Новозавѣтный Апокалипсисъ, обыкновенно называемый нами Апокалипсисомъ св. Апостола Іоанна Богослова по составителю его, который часто называетъ себя по имени въ своемъ произведеніи (Апок. 1, 1. 4. 9; 22, 8), называется также Апокалипсисомъ или Откровеніемъ Іисуса Христа. Это Откровеніе Богъ далъ Христу для того, чтобы Онъ сообщилъ его своимъ рабамъ и этимъ пророчески показалъ, что должно произойти вскорѣ. Во исполненіе божественной воли, Іисусъ Христосъ черезъ посредство ангела сообщилъ Откровеніе рабу своему Іоанну. Этотъ послѣдній записалъ только все то, что Христосъ или Его Ангелъ далъ ему ви-

дѣть. Такимъ образомъ Іоаннъ Апокалипсиса является свидѣтелемъ Слова Божія и свидѣтелемъ Іисуса Христа; въ концѣ-концовъ получается, что съ нимъ говоритъ и открываетъ ему свою волю Самъ Богъ и Вѣрный и Истинный Свидѣтель Его—Христосъ. Даже намѣреніе записать полученное Откровеніе и послать его 7 малоазійскимъ церквамъ является не самовольнымъ, но точнымъ исполненіемъ даннаго ему въ видѣніи порученія (Апок. 1, 11; 2, 1. 8; 14, 13; 19, 9; 21, 5; 22, 10). Только одинъ разъ ему запрещается записывать видѣнное и слышанное (Апок. 10, 4).

Апокалипсисъ Іоанна занимаетъ въ священномъ новозавѣтномъ канонѣ исключительное положеніе: онъ является единственнымъ письменнымъ памятникомъ христіанскаго пророческаго созерцанія, которое въ вѣкъ апостольскій было столь мощнымъ и дѣйственнымъ средствомъ утѣшенія, обличенія и нравственнаго назиданія. Конечно, сюда можно отнести еще пророчества Самого Христа въ Евангеліяхъ о разрушеніи Іерусалима и кончинѣ міра или такъ называемый „синоптическій Апокалипсисъ“ (Мѳ. 24; Мрк. 13; Лук. 21), а также нѣкоторыя пророчества св. ап. Павла (Рим. 11; 2 Ѳесс. 2). Но Апокалипсисъ Іоанна отличается отъ указанныхъ пророческихъ откровеній и своимъ мистическимъ содержаніемъ, и своимъ поэтически-символическимъ языкомъ, хотя весь онъ съ начала до конца проникнутъ образами и отзвуками ветхозавѣтныхъ пророчествъ.

Свою книгу Іоаннъ Апокалипсиса написалъ, по его собственнымъ словамъ, въ духѣ или экстазѣ (Апок. 1, 10; 4, 2). Ангелъ—посредникъ откровенія—показалъ ему все то, что составляетъ содержаніе книги; слѣдовательно, всѣ пережитыя въ экстазѣ событія и впечатлѣнія являются результатомъ воздѣйствія на природу Іоанна посланнаго Іисусомъ Ангела. На такомъ происхоисхожденіи книги основано у Іоанна—писателя Апокалипсиса—право называть свое писаніе Откровеніемъ (Апок. 1, 1), какъ слово и книгу пророковъ (1, 3; 22, 7. 10. 18. 19). А посему все то, что говоритъ здѣсь Христосъ Іоанну, а чрезъ него отдѣльнымъ личностямъ и церквамъ, говорится также отъ имени „Духа“ всѣмъ церквамъ и на всѣ времена (Апок. 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22. ср. 22, 16; Тим. 4, 1; 1 Ѳессал. 5, 19).

Каковы были апокалипсическія видѣнія по своей психологической природѣ, ясно указываетъ самъ св. Іоаннъ въ

Апок. 1, 10, говоря: „Я былъ въ духѣ (ἐν πνεύματι)“, т. е. былъ восхищенъ мыслію подобно тому, какъ былъ восхищенъ до третьяго неба св. ап. Павелъ (2 Корѳ. 12, 2), и въ состояніи духовнаго экстаза созерцалъ тѣ образы и картины, которыя потомъ были записаны и составили книгу Откровенія. Въ состояніи экстаза человѣкъ отрѣшается отъ внѣшняго міра и окружающихъ его тѣлесныхъ предметовъ; онъ какъ бы выходитъ изъ предѣловъ и условій обычной психической жизни; органы чувствъ, предназначенные для нашего сношенія съ внѣшнимъ міромъ, перестаютъ служить намъ, а взамѣнъ того раскрываются и необычно обостряются органы духовнаго воспріятія — высшій духовный слухъ и зрѣніе [1]). Такое экстатическое состояніе можно посему назвать сверхчувственнымъ, духовнымъ познаніемъ въ противоположность познанію внѣшнему, эмпирическому. Возбудителемъ такого состоянія духовнаго прозрѣнія въ человѣкѣ Св. Писаніе называетъ Св. Духа, Который говоритъ и дѣйствуетъ въ пророкахъ безъ всякаго насилія надъ ихъ индивидуальной психикой. Въ такомъ-то состояніи духовнаго подъема и прозрѣнія находился св. Ап. Іоаннъ, когда во время Патмосскаго заточенія, въ день воскресный, воспринялъ всѣ тайны земли и неба посредствомъ внутренняго, духовнаго чувства, а не при помощи очей или другихъ какихъ-либо тѣлесныхъ чувствъ. Посему, какъ находящійся въ состояніи духовнаго экстаза, онъ видѣлъ духовные, а не тѣлесные образы, слышалъ духовные, а не физическіе голоса.

Должно также замѣтить, что большую часть апокалипсическихъ видѣній нельзя понимать буквально и грубо чувственно, а только фигурально и метафорически, т. е. въ переносномъ смыслѣ слова. Вѣдь слова, въ которыхъ св. Іоаннъ-Тайнозритель описываетъ различные образы, имъ видѣнные, и голоса, имъ слышанные, относятся не къ тѣмъ вещамъ и явленіямъ, для обозначенія которыхъ они первоначально были установлены, а къ тому, на что перенесъ и къ чему примѣнилъ ихъ Св. Духъ, вдохновлявшій новозавѣтнаго пророка. Въ этомъ отличительное свойство образнаго или матафорическаго смысла. Иногда этотъ перенос-

[1]) Призваніе человѣка, томимаго духовной жаждою, къ высокому пророческому служенію въ поэтическихъ образахъ и яркихъ краскахъ представлено Пушкинымъ въ его прекрасномъ стихотвореніи „Пророкъ“.

ный—метафорическій—смыслъ объясняется самимъ писателемъ; напр., въ Апок. 1, 20, гдѣ говорится: „Седмь свѣтильниковъ—седмь церквей суть". Но такъ какъ не вездѣ даны подобныя объясненія, то отсюда происходитъ величайшая темнота и необыкновенная трудность вѣрнаго истолкованія Апокалипсиса, этой поистинѣ запечатлѣнной семью печатями книги, толкованіе которой является тяжелымъ крестомъ для православнаго богослова-экзегета и излюбленнымъ занятіемъ всевозможныхъ еретиковъ, сектантовъ и раскольковъ, всегда находившихъ здѣсь обильную пищу для своей извращенной фантазіи.

Но къ Откровенію св. Іоанна тяготѣютъ душой не одни только еретики и сектанты, стремящіеся найти здѣсь опору и авторитетное подтвержденіе своимъ сумасброднымъ мечтамъ и чаяніямъ: сюда влекутся и здѣсь ищутъ духовнаго удовлетворенія всѣ тѣ, у кого еще есть вкусъ къ религіи и кто стремится хоть отчасти проникнуть въ ея святая-святыхъ. Уже одно имя Іисуса Христа, которымъ озаглавлена священная книга, способно съ самаго начала вдохновить воображеніе читателей. Вотъ какъ начинаетъ св. Іоаннъ свое произведеніе и вотъ какое надписаніе даетъ онъ ему: „Откровеніе Іисуса Христа, которое далъ Ему Богъ, чтобы сообщить рабамъ своимъ, говоря чрезъ своего ангела рабу своему Іоанну". Итакъ, истиннымъ пророкомъ здѣсь является самъ Іисусъ Христосъ; св. Іоаннъ — только вѣрный служитель, котораго Онъ избралъ для передачи всей церкви своихъ пророческихъ совѣтовъ и наставленій, угрозъ и прещеній, утѣшеній и обѣтованій. Открывая книги древнихъ пророковъ и читая въ самомъ заглавіи слова: „Видѣніе Исаіи, сына Амосова", „Слова Іереміи, сына Хелкіева" и т. п., мы тѣмъ самымъ настраиваемся на высокій и торжественный ладъ, какъ бы готовясь къ слушанію чего-то важнаго и таинственно-знаменательнаго. Тѣмъ большее по силѣ и осязательности впечатлѣніе на читателя должно произвести заглавіе книги: „Откровеніе Іисуса Христа, Сына Божія". И въ Евангеліяхъ читаемъ мы слова Спасителя, сказанныя Имъ во время земной жизни ученикамъ и народу, слова, трогающія насъ своею божественной простотой, а вмѣстѣ—глубиной и величіемъ, — но тамъ говоритъ Спаситель страждущій и уничиженный; въ Апокалипсисѣ же предъ нами — Левъ изъ колѣна Іудова, Который побѣдилъ всѣхъ

своихъ враговъ и сѣлъ на престолъ Отца Своего, имѣя въ рукѣ своей ключи ада и смерти (Апок. 1, 18). Въ Евангеліяхъ—Христосъ дѣйствующій и учащій въ обычныхъ условіяхъ земной жизни; въ Апокалипсисѣ — Христосъ прославленный и облеченный всѣми полномочіями и аттрибутами божественной власти. Такимъ образомъ Апокалипсисъ является Евангеліемъ Іисуса Христа—Воскресшаго.

Несмотря на свои таинственныя глубины и мистическія загадки, а можетъ быть именно поэтому, Апокалипсисъ производитъ сильное и захватывающе впечатлѣніе. Его мистическое содержаніе и поэтическій языкъ образовъ прекрасно и весьма осязательно передаютъ идею божественнаго величія. Здѣсь предъ нами во всей своей глубинѣ раскрывается тайна, отъ вѣка врученная Богомъ Іисусу Христу; въ живыхъ и яркихъ краскахъ изображается благодарность людей, искупленныхъ Его кровію; живописуются дивныя картины Его царственной побѣды, съ чудными пѣснопѣніями во славу Его величія, которымъ наполнены небо и земля (Апок. 5 гл.).

При первомъ чтеніи Апокалипсиса, безъ достаточной къ тому подготовки, невольно поддаешься и захватываешься щемящимъ ужасомъ, представляя себѣ мысленно страшныя картины божественнаго гнѣва на грѣшное и нечестивое человѣчество, картины кровавыхъ расправъ святыхъ ангеловъ съ поклонниками звѣря, воображая себѣ ихъ трубы, возвѣщающія наступленіе грозныхъ судовъ Божіихъ, ихъ золотыя чаши, полныя Его неумолимаго гнѣва и неисцѣльныхъ язвъ, которыми Онъ поражаетъ нечестивыхъ. Но живыя и яркія картины, въ которыхъ представлены намъ эти ужасныя зрѣлища, скоро повергаютъ насъ въ чувство довѣрія и полной покорности карающей десницѣ Всевышняго. Кромѣ того, въ Апокалипсисѣ не мало такихъ сценъ и картинъ, на которыхъ захваченное ужасомъ и смущеніемъ воображеніе наше отдыхаетъ съ особеннымъ удовольствіемъ и находитъ здѣсь полное нравственное и даже эстетическое удовлетвореніе. Безъ преувеличенія можно сказать, что въ Апокалипсисѣ собраны всѣ поэтическія красоты Св. Писанія. Все самое живое, величественное и осязательное въ Законѣ и пророкахъ получаетъ здѣсь новый смыслъ и освѣщеніе и проходитъ предъ нашими взорами, какъ отзвукъ и вмѣстѣ съ тѣмъ гармоническое завершеніе ветхозавѣтныхъ чаяній и обѣтованій. Въ этомъ заключается одна изъ самыхъ удиви-

тельныхъ и характерныхъ особенностей апокалипсическаго пророчества, о чемъ ангелъ возвѣстилъ св. Іоанну въ слѣдующихъ словахъ: „Господь Богъ святыхъ пророковъ [1]) послалъ своего ангела, чтобы открыть своимъ рабамъ то, чему надлежитъ быть вскорѣ“ (Апок. 22, 6). Слова эти имѣютъ такой смыслъ: Богъ, вдохновлявшій всѣхъ пророковъ, оживотворилъ своею благодатію духъ св. Іоанна, чтобы сообщить искупленной Христовой кровію церкви все то, что никогда еще не внушалось ветхозавѣтнымъ пророкамъ. Указанное отношеніе ветхозавѣтнаго пророчества къ новозавѣтному находитъ себѣ слѣдующее объясненіе и мотивировку въ святоотеческой литературѣ. Св.Ириней Ліонскій говоритъ: „надлежитъ придти ложнымъ учителямъ, которые будутъ доказывать, что Богъ, пославшій Іисуса Христа, не тождественъ съ Богомъ, посылавшимъ древнихъ пророковъ“. Это лжеученіе. Съ цѣлью опроверженія ихъ дерзкой попытки здѣсь и говорится, что пророчество Новаго Завѣта, т. е. Апокалипсисъ, полно всѣми древними пророчествами, и что св. Іоаннъ, новый пророкъ, ясно и выразительно посланный Іисусомъ Христомъ, исполненъ духа всѣхъ прежнихъ пророковъ. Всѣ пророчества и всѣ книги Ветхаго Завѣта имѣютъ единственную цѣль—дать свидѣтельство объ Іисусѣ Христѣ, подтвержденіемъ чего могутъ служить слова Ангела, сказанныя св. Іоанну: „Духъ пророчества есть свидѣтельство Іисуса“ (Апок. 19, 10). Ни Давидъ, ни Соломонъ, ни Моисей, ни всѣ другіе пророки не вдохновлялись иною мыслію, какъ—заставить признать и повѣрить въ Того, Кто долженъ придти, т. е. во Христа. Для этой именно цѣли Моисей и Илія явились около Него въ моментъ преображенія на горѣ Ѳаворской, чтобы законъ и пророки подтвердили свою миссію, т. е. признали Его авторитетъ и засвидѣтельствовали Его ученіе. По тойже причинѣ Моисей и всѣ прочіе пророки входятъ въ составъ Апокалипсическаго зданія, и для того, чтобы написать эту удивительную книгу, св. Іоаннъ восприналъ въ себя духъ всѣхъ древнихъ пророковъ. И дѣйствительно, въ Апокалипсисѣ мы находимъ духъ всѣхъ пророковъ и всѣхъ посланниковъ Божіихъ. Св. Іоаннъ получилъ отъ Бога духъ Моисея, чтобы воспѣть пѣснь новаго избавленія народа святыхъ и чтобы построить въ честь Бога новый ковчегъ, но-

[1]) Въ Вульгатѣ читаемъ: „духовъ пророческихъ“.

вую скинію свидѣтельства, новый храмъ, новый алтарь кадильный (Апок. 15, 3, 4, 5, 6, 7). Онъ воспринялъ въ себя духъ Исаіи и Іереміи, чтобы описать язвы новаго Вавилона—Рима и изумить всю вселенную шумомъ паденія его (Апок. 17—18 г.г.). Въ духѣ Даніилова пророчества онъ изображаетъ новаго звѣря, т. е. новую богивраждебную монархію, преслѣдующую святыхъ и проливающую кровь избранниковъ Божіихъ (13 гл.). Въ духѣ и краскахъ Іезекіилева пророчества показываетъ онъ намъ всѣ богатства новаго храма, гдѣ Богъ хочетъ принимать служеніе себѣ, т. е. богатства небеснаго Іерусалима и сокровища церкви христіанской (Апок. 21; 22, 1—6). Въ пророческомъ сознаніи св. Іоанна, какъ въ свѣтовомъ фокусѣ, сосредоточиваются всѣ утѣшенія, обѣтованія, благословенія и красоты божественныхъ книгъ. Получается такое впечатлѣніе, что всѣ вдохновенные Богомъ люди снесли сюда все то, что было у нихъ самаго богатаго и прекраснаго, чтобы во славу Іисуса Христа составить эту удивительную книгу. Каждая составная часть книга, въ отдѣльности взятая, дѣйствительно является конечною цѣлью и гармоническимъ завершеніемъ закона, истиною его образовъ, тѣломъ его тѣней, душою всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Такимъ образомъ, если даже св. Іоаннъ повторяетъ ветхозавѣтные образы, то отсюда еще не слѣдуетъ, что онъ является простымъ подражателемъ своихъ великихъ предшественниковъ—пророковъ: все, то, что онъ заимствуетъ въ своей книгѣ изъ Ветхаго Завѣта, получаетъ здѣсь новый высшій смыслъ и какъ бы одухотворяется. Единственнымъ и недосягаемымъ оригиналомъ для всѣхъ его пророчествъ является Христосъ и Его церковь. Движимый тѣмъ же чувствомъ и тою-же мыслію, что одушевляли и древнихъ пророковъ, онъ проникаетъ въ ихъ внутреннее настроеніе, выясняетъ мистическій смыслъ ихъ пророчествъ, распутываетъ ихъ темныя мѣста и заставляетъ согласно возвѣщать славу Іисуса Христа, Льва изъ колѣна Іудова (Апок. 5, 5).

О высокомъ достоинствѣ Апокалипсиса для христіанскаго сознанія свидѣтельствуетъ бл. Іеронимъ (Посл. къ Павл. 7 гл.), говоря, что Апокалипсисъ имѣетъ столько тайнъ, сколько и словъ; что всякая похвала ниже достоинства этой книги, каждое слово которой полно глубокаго смысла и имѣетъ многоразличныя значенія. Св. Діонисій Александрій-

скій (у Евсевія Кесар., Церк. Ист. 7, 24) такъ отзывается объ Апокалипсисѣ: „что касается моего собственнаго мнѣнія, то я ни въ коемъ случаѣ не дерзаю отвергать эту книгу, столь высоко уважаемую многими братьями. И тѣмъ выше ставлю я эту книгу, чѣмъ больше написанное въ ней превосходитъ мѣру моего разумѣнія. Скорѣе я допущу, что въ ней есть какая-то сокровенная тайна и возвышенный смыслъ, чему я удивляюсь и предъ чѣмъ я благоговѣю, хотя и не понимаю. Я ощущаю, что въ словахъ человѣческихъ здѣсь содержатся нѣкія божественныя тайны, не столько доступныя моему разумѣнію, сколько воспринимаемыя вѣрою. Я не отвергаю того, чего не понимаю; но еще болѣе удивляюсь тому, что выходитъ за предѣлы моего личнаго разумѣнія". А бл. Августинъ въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „О градѣ Божіемъ" (XX, 8 гл.) ясно и убѣдительно доказываетъ, что символическія видѣнія и мистическія созерцанія апокалиптика являются пророческимъ предвосхищеніемъ главнѣйшихъ событій церковной исторіи отъ перваго пришествія Господа и до скончанія вѣка.

Что касается церковнаго пониманія Апокалипсиса, то, при всей неустойчивости экзегетическихъ методовъ и многообразіи теорій, можно, однако, указать на одинъ способъ пониманія апокалипсической драмы, какъ самый простой и притомъ наиболѣе характерный для церковнаго сознанія Востока и Запада. Имѣемъ въ виду способъ толкованія Апокалипсиса, предложенный бл. Августиномъ и съ особенной полнотой и ясностью раскрытый имъ въ его упомянутомъ уже выше капитальномъ трудѣ (De civitate Dei).

Сущность Августинова метода толкованія Апокалипсиса заключается въ противопоставленіи двухъ городовъ или монархій, соединенныхъ по тѣлу и раздѣленныхъ по духу. Первая монархія или городъ—это „Вавилонъ великій, мать блудницамъ и мерзостямъ земнымъ", изображаемый св. Іоанномъ въ видѣ жены, упоенной кровію святыхъ и кровію свидѣтелей Іисусовыхъ (Апок. 17, 5. 6). Вторая монархія или городъ—это „Іерусалимъ, святый и новый, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный, какъ невѣста, украшенная для мужа своего" (Апок. 21, 2). Эти два города во всемъ противоположны другъ другу, не исключая своего лексическаго значенія. Вавилонъ означаетъ смятеніе, замѣшательство; Іерусалимъ же значитъ „городъ мира". Первый городъ—это

міръ внѣшній; второй—церковь Христова, но церковь, взятая въ самой высокой и идеальной своей части, т. е. въ лицѣ свв. апостоловъ, пророковъ, мучениковъ и прочихъ избранниковъ Божіихъ. Тамъ царствуетъ сатана, здѣсь—Іисусъ Христосъ; тамъ—царство гнѣва и нечестія; здѣсь—царство кротости и истины; тамъ—ликованіе, которое скоро должно смѣниться вѣчными стонами и воплями; здѣсь—страданіе, которое въ недалекомъ будущемъ должно произвести вѣчное утѣшеніе; тамъ царитъ духовная идололатрія, гдѣ обожествляются собственныя страсти и на пьедесталъ возводится собственное удовольствіе; здѣсь изгнаны всѣ идолы, и не только тѣ, которымъ приноситъ жертвы ослѣпленное язычество, но даже тѣ, которымъ чувственные, плотскіе люди воздвигаютъ въ своемъ сердцѣ храмъ и алтарь, принося имъ въ жертву самихъ себя; тамъ по видимости царитъ непрерывное торжество, здѣсь-же постоянныя гоненія, потому что идолослужители, допустившіе въ себѣ господствовать чувствамъ надъ разумомъ, не оставляютъ въ покоѣ поклонниковъ въ духѣ и истинѣ, стараясь привлечь ихъ на свою сторону и тѣмъ доказать всеобщность устанавливаемыхъ ими законовъ и правилъ нравственнаго поведенія. Однимъ словомъ, міръ внѣшній, символизируемый Вавилономъ, по существу своему есть тиранъ; онъ не можетъ выносить тѣхъ, кто не подходитъ подъ его воззрѣнія, и не перестаетъ тысячами способовъ преслѣдовать свои жертвы. Въ этой непрерывной и тяжелой борьбѣ съ боговраждебнымъ міромъ, его законами и обычаями и заключается испытаніе вѣры и терпѣнія святыхъ, соблюдающихъ заповѣди Божіи и Іисусовы (Апок. 14, 12). Чего только не перенесутъ они отъ царствующихъ въ мірѣ зла, похоти и нечестія? Чтобы утѣшить своихъ избранниковъ въ страданіяхъ и укрѣпить въ терпѣніи, Богъ показываетъ имъ ничтожество этого міра, его заблужденія и испорченность, его терзанія и неудовлетворенность подъ видомъ и личиной счастья. Красота міра сего—красота одного дня, а его роскошь и великолѣпіе исчезаютъ, какъ звукъ. Въ живыхъ и яркихъ краскахъ и образахъ раскрываетъ св. Іоаннъ всѣ эти мысли въ Апок. 18 главѣ, гдѣ рисуется страшное паденіе и конечная гибель Вавилона (см. 2. 5. 8. 17 и др. стихи), послѣ чего небо со своими обитателями призывается къ веселью и ликованію (Апок. 18, 20. 22; 19, 1—7).

Вотъ сжатый конспектъ всего Апокалипсиса гдѣ намѣ-

чены всѣ существенные моменты апокалипсической драмы. У вѣрующихъ все это должно раскрыть глаза: они должны взвѣсить и оцѣнить горькій конецъ нечестивыхъ и ихъ царства и не должны почитать звѣря, т. е. міръ въ его скоропреходящемъ величіи; они должны держать свое сердце и свои руки въ чистотѣ отъ всей той духовной идололатріи, которая заставляетъ духъ служить плоти; наконецъ, они должны до мельчайшей черточки искоренять въ себѣ все то, что отъ міра сего, или, какъ образно выражается св. Іоаннъ, не должны покланяться образу звѣря, т. е. боговраждебному міру, и не должны принимать начертанія имени звѣря—666, т. е. должны избѣгать его идололатріи (Апок. 13, 14. 15. 16. 18). Этотъ образъ звѣря можно находить повсюду, гдѣ царствуетъ міръ; его можно найти даже въ церкви—въ лицѣ ея мірскихъ элементовъ, вступающихъ въ ея общество и смѣшивающихся съ ея святыми членами.

Итакъ, святые должны постоянно удаляться отъ всякаго общенія съ мистическимъ Вавилономъ Апокалипсиса, въ чемъ главнымъ образомъ и проявляется ихъ вѣра и терпѣніе (Апок. 13, 10). И эта борьба двухъ враждующихъ городовъ, символизируемыхъ въ Апокалипсисѣ Вавилономъ и Іерусалимомъ, продолжится до самаго послѣдняго момента, когда наступитъ неизбѣжное раздѣленіе обоихъ царствъ (Апок. 18, 4. 5).

Мы охарактеризовали въ общихъ чертахъ методъ Августинова пониманія апокалипсической драмы. Подобное толкованіе и легко, и полезно, ибо вездѣ окажется боговраждебный міръ и побѣждающіе его святые, нуждающіеся въ нравственномъ утѣшеніи.

Бл. Августинъ указалъ только общій нравственный смыслъ апокалипсической драмы, и если ограничиваться однимъ этимъ смысломъ, то этимъ самымъ будетъ умалено пророческое значеніе книги. А между тѣмъ св. Іоанну по справедливости принадлежитъ почетное имя новозавѣтнаго пророка, такъ какъ Самимъ Богомъ ему дано было познаніе грядущаго и въ особенности того, что должно было наступить въ имперіи и церкви вскорѣ послѣ написанія книги. „Блаженъ читающій и слушающіе слова пророчества сего; и соблюдающіе написанное въ немъ; ибо время близко“ (Апок. 1, 3). „Итакъ напиши, что ты видѣлъ, и что есть, и что будетъ послѣ сего“ (Апок. 1, 19). „Господь Богъ святыхъ

пророковъ послалъ Ангела Своего показать рабамъ Своимъ то, чему надлежитъ быть вскорѣ" (Апок. 22, 6). Самъ блаж. Августинъ, какъ было уже указано выше, не отрицаетъ пророческаго значенія Апокалипсиса. А посему нельзя согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ экзегетовъ, которые отодвигаютъ осуществленіе апокалипсическихъ пророчествъ къ концу вѣковъ. Враждебныя схватки и столкновенія церкви съ міромъ, историческія судьбы іудейства и язычества, наказанныхъ Богомъ за отверженіе евангельскаго начала, паденіе идоловъ и, наконецъ, судьба Рима и его имперіи — все это были слишкомъ великіе и въ общемъ слишкомъ близкіе предметы, чтобы они не попали въ поле зрѣнія новозавѣтнаго пророка. Иначе, вопреки обычаю всѣхъ пророковъ древности, онъ сразу перенесся бы въ своемъ сознаніи къ послѣднему и заключительному моменту міровой драмы, оставляя при этомъ безъ вниманія столько поразительнаго и мистически-глубокаго вокругъ себя, что скоро должно было сдѣлаться общимъ достояніемъ исторіи и проявить свою скрытую энергію въ духовной жизни человѣчества. А между тѣмъ современная Апостолу Іоанну воинствующая церковь такъ нуждалась въ наставленіяхъ и разъясненіяхъ по многимъ религіозно-нравственнымъ и эсхатологическимъ вопросамъ, что трудно предположить, чтобы чуткій къ потребностямъ своего времени и пророчески озаренный Тайнозритель въ своемъ „Откровеніи" оставилъ безъ удовлетворенія и надлежащаго отвѣта мучительныя противорѣчія христіанскаго сознанія и жизни. Такимъ образомъ необходимо допустить, что таинственное содержаніе Апокалипсиса тѣсными и глубокими узами незримо связано съ современной исторической эпохой, дававшей такую обильную пищу для эсхатологіи; а отсюда естественно вытекаетъ, что апокалипсическія пророчества въ извѣстной своей части уже осуществились и день за днемъ, вѣкъ за вѣкомъ продолжаютъ осуществляться, какъ это признавалъ еще св. Діонисій Александрійскій. Такъ, напр., одно событіе, которое такъ ярко, выпукло и осязательно изображено въ Апок. 17 — 18 главахъ, а именно — паденіе Вавилона, частично осуществилось уже въ паденіи древняго Рима и расчлененіи огромной римской монархіи при Аларихѣ, когда, вскорѣ послѣ осады Рима, могущественная міровая имперія оказалась лежащею въ развалинахъ и когда бывшая владычица міра и завоеватель-

ница народовъ сдѣлалась посмѣщищемъ и позоромъ для мимоходящихъ и случайныхъ очевидцевъ. Прочная и неизмѣнная традиція всѣхъ вѣковъ, начиная чуть ли не съ I-го, гласитъ, что Вавилонъ св. Іоанна означаетъ древній Римъ. Апокалипсическому Вавилону усвояются двѣ черты настолько характерныя, что смѣшать его съ другимъ городомъ совершенно невозможно, такъ какъ, во-первыхъ, это городъ на семи холмахъ, а во-вторыхъ, — это великій городъ, который владычествуетъ надъ всѣми царями земными. Если онъ изображенъ въ видѣ блудницы, то въ этомъ можно признать обычный языкъ Св. Писанія, которое всегда сравниваетъ идолослуженіе съ блудодѣяніемъ. Если объ этомъ высокомѣрномъ городѣ сказано, что онъ есть мать всѣхъ нечистотъ и мерзостей земныхъ (Апок. 17, 5), то причиной этого является его культъ ложныхъ боговъ, который онъ пытался упрочить всею силою своей желѣзной власти. Пурпуръ, въ который облечена жена-блудница, былъ отличительной примѣтой римскихъ императоровъ и властей. Золото и драгоцѣнности, которыми украшена жена, показываютъ неисчислимыя богатства Рима, какъ результатъ его міровой торговли и всесвѣтныхъ завоеваній. Слово: „тайна", написанное на головѣ жены, дѣлаетъ намекъ на мерзкія таинства язычества или, такъ называемыя, мистеріи восточныхъ культовъ, покровителемъ которыхъ сдѣлался современный ап. Іоанну императорскій Римъ. Тѣ знаменія и ложныя чудеса, которыми второй звѣрь обольщаетъ живущихъ на землѣ и заставляетъ ихъ кланяться образу перваго звѣря, это тѣ пріемы соблазна и обольщенія, къ которымъ прибѣгалъ Римъ для распространенія своего культа императоровъ (Апок. 13, 11—16). Прочіе признаки, которыми характеризуются въ Апокалипсисѣ звѣрь и жена-блудница, также вполнѣ соотвѣтствуютъ всему тому, что извѣстно объ императорскомъ Римѣ изъ исторіи. Когда, напр., св. Іоаннъ говоритъ, что жена-блудница опьянена кровью святыхъ и кровью свидѣтелей Іисусовыхъ, то этимъ самымъ дѣлается ясный намекъ на тѣ гоненія и преслѣдованія, которымъ Римъ подвергъ церковь. Такимъ образомъ апокалипсическій Вавилонъ несомнѣнно символизируетъ собою въ ближайшей перспективѣ пророка—императорскій Римъ. Оба эти города имѣютъ одни и тѣ же признаки и примѣты, которые въ немногихъ словахъ охарактеризовалъ Тертулліанъ, сказавъ, что оба они

велики, высокомѣрны, владычествовали надъ міромъ и преслѣдовали святыхъ. Всѣ свв. отцы держались того же языка: и св. Ириней Ліонскій, и бл. Августинъ, и бл. Іеронимъ— всѣ согласно относятъ апокалипсическій Вавилонъ къ императорскому Риму, который, подобно древнему Вавилону, достигши зенита славы и политическаго могущества, быстро затѣмъ пришелъ въ упадокъ и мерзость запустѣнія. Тѣмъ же языкомъ пользовался въ своемъ I посланіи и св. ап. Петръ (5, 13), передавая адресатамъ посланія привѣтствіе отъ церкви, которая въ Вавилонѣ; послѣдній, конечно, понимается здѣсь въ чисто-апокалипсическомъ смыслѣ.

Н. Гамолко.

Законъ о мѣстѣ еврейскаго богослуженія въ ветхомъ завѣтѣ *).

Приступая къ обслѣдованію состоянія вопроса о мѣстѣ богослуженія на протяженіи исторіи еврейскаго народа, мы, для удобства, разсмотримъ сначала первый періодъ этой исторіи, до построенія Соломонова храма.

Въ этомъ періодѣ мы находимъ подтвержденіе, съ одной стороны, того положенія, что скинія собранія была обычнымъ, преимущественнымъ мѣстомъ еврейскаго богослуженія. Такъ, во времена І. Навина мы находимъ категорическое признаніе заіорданскими евреями жертвенника при скиніи собранія не только преимущественнымъ, но и единственнымъ законнымъ мѣстомъ еврейскаго богослуженія. Отвѣчая на упреки большинства евреевъ въ стремленіи къ сепаратизму въ религіозно-богослужебномъ отношеніи, заіорданскіе евреи говорятъ остальному народу: „да не будетъ этого, чтобы возстать намъ противъ Господа и отступить нынѣ отъ Господа, и соорудить жертвенникъ для всесожженія и для приношенія хлѣбнаго и для жертвъ мирныхъ, кромѣ жертвенника Господа Бога нашего, который предъ скиніей Его“ (І. Нав. 22, 29).

Въ слѣдующій, затѣмъ, періодъ судей мы встрѣчаемъ отца прор. Самуила Елкану, который также признавалъ скинію собранія преимущественнымъ мѣстомъ богослуженія. Елкана жилъ во времена судей, когда домъ Божій былъ въ Силомѣ (Суд. 18, 31; 1 Ц. 1, 7, 9; ib. 4, 3). И вотъ, Елкана

*) Продолженіе. См. сентябрь.

„ходилъ изъ города своего изъ Армаѳема изъ года въ годъ [1]) поклоняться и приносить жертву Господу Саваоѳу въ Силомъ“ (1 Ц. 1, 3, срв. ib. 2, 19), и не только онъ единолично, но ходило „и все семейство его въ Силомъ совершить годичную жертву Господу и всѣ обѣты свои и всѣ десятины отъ земли своей“ (ibid. 21 стх.).

Но не только Елкана и его семейство обращались къ скиніи для отправленія тамъ богослуженія. Говоря, напр., объ алчности и неуважительномъ отношеніи сыновей Илія къ жертвннымъ приношеніямъ, свящ. авторъ замѣчаетъ, что „тако творяху (сыны Илія) всему Израилеви, приходящему пожрети Господеви въ Силомѣ“ (1 Ц. 2, 14); очевидно, что и многіе Изральтяне обращались въ Силомъ къ скиніи для жертвоприношеній.

Изъ послѣдующей исторіи мы узнаемъ, что при Давидѣ былъ назначенъ къ скиніи свидѣнія штатъ священниковъ во главѣ съ первосвященникомъ Садокомъ, „да возносятъ всесожженія Господеви на алтари всесожженій выну утро и вечеръ, и по всѣмъ яже писана суть въ законѣ Господни, елика повелѣ сыномъ Израилевымъ рукою Моисея раба Божія“ (1 Пар. 16, 40). Здѣсь ясно подчеркивается, что въ скиніи собранія совершалось ежедневное обычное, уставное богослуженіе, по предписанію, уставу Моисея [2]).

Съ указаннымъ отношеніемъ Давида къ скиніи свидѣнія вполнѣ гармонируетъ замѣтка автора 1 Пар. (21, 28—30) о томъ, что Давидъ „егда видѣ, яко услыша его Господь на гумнѣ орны Іевусеянина, и пожре ту жертвы; и скинія Господня юже сотвори Моисей въ пустыни, и алтарь всесож-

---

[1]) Евр. מִיָּמִים יָמִימָה, греч. LXX ἐξ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας значитъ „не въ положенные дни“ (какъ Vulg. и русск. син.), а „изъ года въ годъ“, т. е. ежегодно, срв. ibid. 7 стх. и 21 стх. (Thenius. Kurzgefasstes exegetiche Handbuch zum Alten Testament. Leipzig 1842. Die Bücher Samuels. Comment. in I, 1—3.

[2]) Въ Гаваонѣ при скиніи свидѣнія „совершалось обычное богослуженіе“, замѣчаетъ на основаніи даннаго мѣста Св. Писанія Th. de Vio Caietanus Card. (у Hummelauer. Cursus Scripturae Sacrae. Comment. in 1 Chron. 16,40, 284). Ту же мысль раздѣляетъ и Keil, говоря, что „скинія свидѣнія съ ея жертвенникомъ всесожженія оставалась общимъ мѣстомъ богослуженія для Израильскаго народа въ теченіе долгаго времени отдѣленія отъ нея ковчега завѣта“ (Kiel. Biblische Commentar über das Alte Testament. 1870. 1 Chron. 16, 37-43, 160).

женія во время оно бысть въ вышнемъ, еже въ Гаваонѣ; и не возможе Давидъ ити предъ него, еже вопросити Бога, понеже устрашенъ бысть отъ лица меча Ангела Господня". На основаніи этой замѣтки представляется, что, если бы Давидъ не былъ устрашенъ мечемъ явившагося ему на горѣ Маріа Ангела, то онъ обратился бы для совершенія жертвоприношенія, по поводу явленія Ангела, къ скиніи свидѣнія въ Гаваонѣ, очевидно, потому, что тамъ было обычное, постоянное мѣсто богослуженія [1]).

Наконецъ, и Соломонъ въ началѣ своего царствованія отправляется въ Гаваонъ къ скиніи свидѣнія для совершенія тамъ жертвоприношенія, „ибо тамъ былъ главный жертвенникъ" (3 Ц. 3, 4; 2 Пар. 1, 6), т. е. обычное, преимущественное мѣсто жертвоприношеній.

Но вмѣстѣ съ этими фактами жертвоприношеній при скиніи, еврейская исторія до построенія храма Соломонова представляетъ намъ, съ другой стороны, рядъ фактовъ приношенія жертвъ не при скиніи собранія, а въ другихъ мѣстахъ. Чтобы правильно оцѣнить значеніе этихъ фактовъ, нужно обратить вниманіе на характеръ ихъ.

Одна часть этихъ фактовъ, представляетъ собой жертвоприношенія предъ ковчегомъ завѣта, находящимся внѣ скиніи. Сюда относятся: жертвоприношеніе въ Веѳилѣ во время войны Израильтянъ съ Веніамитянами (Суд. 20, 26, 21, 4, срв. ib. 20, 27), принесеніе жертвы жителями Веѳсамиса при возвращеніи ковчега отъ Филистимлянъ (1 Ц. 6, 14—15), жертвоприношенія Давида при перенесеніи ковчега изъ дома Аведдара въ Іерусалимъ и при поставленіи ковчега въ новоустроенную Давидомъ скинію (2 Ц. 6, 13, 17; 1 Пар. 15, 26; 16, 1). Приносилъ жертвы предъ ковчегомъ завѣта въ Давидовой скиніи и Соломонъ по возвращеніи своемъ изъ Гаваона (3 Ц. 3 15.) Наконецъ, судя по тому, что, съ одной стороны, Авіаѳаръ, одинъ изъ двухъ первосвященниковъ, служившихъ одновременно при Давидѣ, служилъ, какъ весьма

---

[1]) Срв. Stächelin 43 S. Keil говоритъ, что „законнымъ мѣстомъ жертвоприношеній для Израильтянъ тогда еще была скинія свидѣнія, Моисеево святилище, съ своимъ жертвенникомъ всесожженія, находящееся въ это время на высотѣ въ Гаваонѣ". Commentar. in 1 Chron. 21, 26-30, 177. Ту же мысль высказываетъ и Alph. Tostatus y Hummelauer'a, Cursus Scripturae Sacrae. Comment. in 1 Chron. 21, 29, 318.

вѣроятно, при скиніи Давидовой предъ ковчегомъ завѣта,—съ другой стороны, судя по тому, что при этой Давидовой скиніи существовалъ жертвенникъ (3 Ц. 3, 15),—на основаніи всего этого можно предположить, что предъ ковчегомъ завѣта во времена Давида жертвоприношенія совершались вообще неоднократно.

Всѣ эти жертвоприношенія обусловливались присутствіемъ ковчега завѣта, на томъ основаніи, что ковчегъ завѣта, собственно, очистилище было мѣстомъ постояннаго пребыванія Бога, обычнымъ мѣстомъ откровенія Его, согласно постановленію объ этомъ Самого Господа (Исх. 25, 21—22). Съ такимъ значеніемъ, какъ мѣста пребыванія Бога, представляли себѣ ковчегъ и Израильтяне; напр., послѣ пораженія ихъ Филистимлянами, евреи говорятъ: „возмемъ себѣ изъ Силома ковчегъ завѣта Господня, и онъ пойдетъ среди насъ и спасетъ насъ отъ руки враговъ нашихъ“ (1 Ц. 4, 3); Филистимляне, узнавъ о прибытіи ковчега въ еврейскій станъ, говорятъ: „Богъ тотъ пришелъ къ нимъ въ станъ“; „кто избавитъ насъ отъ руки Этого сильнаго Бога?“ (ib., 7—8 стх.); жители Веѳсамиса говорятъ о ковчегѣ завѣта: „кто можетъ стоять предъ Господомъ, Симъ Святымъ Богомъ? и къ кому Онъ пойдетъ отъ насъ?“ (1 Ц. 6, 20); вообще, по представленію свящ. автора, на ковчегѣ завѣта „призвася (т. е. „наречено“—русск. синод.) имя Господа Силъ, сѣдящаго на херувимѣхъ надъ нимъ“ (2 Ц. 6, 2; 1 Пар. 13, 6). А такъ какъ, по закону Исх. 20, 24, жертву нужно было приносить на всякомъ мѣстѣ, гдѣ „наречетъ“ имя Свое Господь, и такъ какъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, ковчегъ завѣта и являлся однимъ изъ таковыхъ мѣстъ (срв. 2 Ц. 6, 2; 1 Пар. 13, 6), то, слѣдовательно, совершеніе жертвоприношеній предъ ковчегомъ завѣта являлось точнымъ соблюденіемъ закона Исх. 20, 24.

Другіе случаи жертвоприношеній на иныхъ мѣстахъ внѣ скиніи обусловливаются фактами богоявленія, особеннаго откровенія Бога на этихъ мѣстахъ. Таково жертвоприношеніе евреевъ въ Бохимѣ (Суд. 2, 5); оно обусловливалось явленіемъ народу еврейскому Ангела Божія, или вѣрнѣе Самого Бога, ибо Этотъ Ангелъ говоритъ о Себѣ, что Онъ вывелъ евреевъ изъ Египта и ввелъ въ землю обѣтованную, что Онъ находится въ завѣтѣ съ народомъ еврейскимъ (ib. 1 стх.). Также и Гедеонъ устроилъ жертвенникъ и принесъ жертву на мѣстѣ явленія ему Господа и по прямому Боже-

ственному приказанію (Суд. 6, 22, 26, 27) [1]. Устройство жертвенника Сауломъ на мѣстѣ чудесной побѣды его надъ Филистимлянами (1 Ц. 14, 35) обусловливалось также фактомъ чудесной помощи Саулу Бога въ данномъ мѣстѣ [2].

---

[1]) Въ Суд. 6, 24 говорится, что Гедеонъ устроилъ еще раньше на мѣстѣ явленія ему Бога жертвенникъ и назвалъ его: Іегова Шаломъ, т. е. Господь миръ. Но этотъ жертвенникъ едвали предназначался для жертвоприношеній; ибо, въ такомъ случаѣ, почему Господь предписываетъ Гедеону, уже поставившему жертвенникъ, соорудить опять жертвенникъ и на этомъ второмъ жертвенникѣ принести жертву? Вѣроятнѣе всего, этотъ первый жертвенникъ (24 стх.) былъ поставленъ Гедеономъ не для жертвоприношеній спеціально, а какъ памятникъ о явленіи ему Господа, почему Гедеонъ и даетъ этому жертвеннику особое названіе, при чемъ названіе это: Іегова Шаломъ—Господь миръ—стоитъ какъ бы въ соотвѣтствіи съ словами явившагося Гедеону Господа: „миръ тебѣ“ (23 стх.), и этимъ какъ бы напоминаетъ объ этомъ явленіи Бога. И хотя этотъ жертвенникъ называется въ евр. мас. текстѣ מִזְבֵּחַ отъ זָבַח, но это слово не можетъ говорить категорически за ту мысль, что этотъ жертвенникъ предназначался для жертвоприношеній, ибо, напр., жертвенникъ кадильный называется тѣмъ же именемъ (Исх. 37, 25; 40, 26), хотя на немъ никогда, конечно, не приносилось никакихъ זְבָחִים. О жертвенникѣ, устрояемомъ не для жертвоприношеній, а въ качествѣ памятника объ извѣстномъ событіи, говорится, напр., въ повѣствованіи о Моисеѣ, когда онъ, послѣ побѣды надъ Амаликитянами, устроилъ жертвенникъ и далъ этому жертвеннику имя (Іегова Нисси—Господь знамя мое) (Исх. 17, 15), каковой жертвенникъ, конечно, былъ устроенъ какъ памятникъ. Также построенъ былъ жертвенникъ и заіорданскими колѣнами „не для всесожженія и не для жертвы, но чтобы онъ былъ свидѣтелемъ“ (І. Нав. 22, 28).

[2]) На основаніи чтенія 18 стх. по евр. мас., по код. А, а за ними и по слав. и русск. син., гдѣ находимъ: „кивотъ Божій въ то время былъ съ сынами Израильскими“,—можно было бы объяснить принесеніе жертвы Сауломъ присутствіемъ въ тотъ моментъ при войскѣ Израильскомъ ковчега завѣта. Между тѣмъ, код. В читаетъ данный стихъ такъ: εἶπεν Σαοὺλ τῷ Ἀχειὰ Προσάγαγε τὸ ἐφοὺδ· ὅτι αὐτὸς ἦρεν τὸ ἐφοὺδ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐνώπιον Ἰσραήλ, т. е. признаетъ присутствіе въ то время при Израильскомъ войскѣ не кивота завѣта, а ефода. Это чтеніе код. В намъ представляется болѣе правильнымъ по слѣдующимъ даннымъ. Въ первые годы царствованія Давида ковчегъ завѣта находился въ Киріаѳъ-Іаримѣ, откуда Давидъ и предпринялъ его перенесеніе въ Іерусалимъ (2 Ц. 6, 2; 1 Пар. 13, 5—6). Поставленъ же былъ ковчегъ въ Киріаѳъ-Іаримѣ при возвращеніи его изъ плѣна Филистимскаго (1 Ц. 7, 1). Относительно перенесенія его изъ Киріаѳъ-Іарима куда-либо въ другое мѣсто нѣтъ никакихъ данныхъ; относительно же времени Саула прямо говорится, что евреи „со времени Саула не искали его“, т. е. ковчега (οὐχ ἐξήτησαν αὐτὴν ἀφ' ἡμερῶν Σαοὺλ код. В) (1 Пар. 13, 3). Этими историческими данными отрицается присутствіе ковчега Завѣта при войскѣ Саула, и, слѣдова-

Наконецъ, Давидъ ставитъ жертвенникъ и приноситъ жертву на горѣ Маріа, на гумнѣ Орны Іевусеянина (2 Ц. 24, 25; 1 Пар. 21, 26), также послѣ видѣнія имъ Ангела Божія на этомъ мѣстѣ и по прямому приказанію Ангела Господня поставить здѣсь жертвенникъ Богу (1 Пар. 21, 18; 2 Ц. 24, 18).

Во всѣхъ этихъ приведенныхъ случаяхъ, какъ мы видимъ, жертвенники устраивались и приносились на нихъ жертвы послѣ извѣстнаго откровенія Бога и на мѣстѣ этого откровенія. А по закону Исх. 20, 24 требовалось устраивать жертвенникъ и приносить жертвы на мѣстѣ, гдѣ „наречетъ имя Свое“ Господь, т. е. гдѣ Онъ откроетъ Себя, гдѣ явится человѣку. Слѣдовательно, во всѣхъ указанныхъ случаяхъ жертвы приносились, хотя и внѣ скиніи, но на точномъ основаніи закона Исх. 20, 24.

Такимъ образомъ, еврейская исторія до построенія Соломонова храма въ разсмотрѣнныхъ съ точки зрѣнія закона фактахъ жертвоприношеній свидѣтельствуетъ о томъ, что обычнымъ мѣстомъ жертвоприношеній для евреевъ была скинія свидѣнія; въ случаяхъ же особенныхъ, напр., въ присутствіи ковчега завѣта, или послѣ откровеній Бога, на мѣстахъ этихъ откровеній, устроялись жертвенники и приносились жертвы на основаніи закона Исх. 20, 24.

Кромѣ указанныхъ случаевъ жертвоприношеній предъ скиніей и ковчегомъ завѣта, или на мѣстахъ богоявленій, въ свящ. повѣствованіяхъ мы встрѣчаемъ еще рядъ фактовъ жертвоприношеній внѣ скиніи и помимо ковчега завѣта, а также и не на мѣстахъ откровенія Бога,—фактовъ, выходящихъ, такимъ образомъ, изъ рамокъ разобранныхъ нами законовъ о мѣстѣ еврейскаго богослуженія. И хотя эти факты, въ силу послѣдняго обстоятельства, и не имѣютъ прямого отношенія къ разбираемой нами сторонѣ дѣла, но ихъ нужно, хотя отчасти, принять во вниманіе, ибо и они могутъ выяснить нѣкоторыя стороны вопроса о мѣстѣ еврейскаго богослуженія до построенія Соломонова храма.

тельно, дается большая вѣроятность признавать чтеніе код. В болѣе правильнымъ. Keil также держится того мнѣнія, что при войскѣ Саула находился не ковчегъ завѣта, а ефодъ (Biblischer Commentar über das Alte Testament. Bücher Samuels. 1875. 114 S.). Этотъ же взглядъ раздѣляетъ и Nowack (Handkommentar zum Alten Testament. Bücher Samuelis. 1902. 64 S.). Фактомъ чудесной Божественной помощи, а не присутствіемъ ковчега завѣта, объясняетъ законность устройства Сауломъ жертвенника и Корнели. (Cursus Scripturae Sacrae. Commentarius in Deuteronomium 142).

Рядъ этихъ фактовъ начинается еще со временъ Моисея. Моисей, предписывая евреямъ имѣть въ землѣ Обѣтованной съ извѣстнаго момента ихъ исторіи только одно мѣсто жертвоприношеній, говоритъ далѣе: „да не сотворите тамо всѣхъ, елика вы творитé здѣ днесь, кійждо угодное предъ собою; не пріидосте бо до нынѣ въ покой и въ наслѣдіе, еже Господь Богъ вашъ даетъ вамъ“ (Втор. 12 8—9). Затѣмъ, Моисей опять предписываетъ евреямъ, по овладѣніи землей Обѣтованной, имѣть только одно мѣсто для богослуженія (ib. 10—11 стх.). Это показаніе Моисея, заключающееся въ 8—9 стх., очень характерно: въ немъ Моисей противополагаетъ будущей централизаціи еврейскаго богослуженія современное ему отношеніе евреевъ къ вопросу о мѣстѣ богослуженія, какъ совершенно отличное отъ того. Отсюда очевидно, что при Моисеѣ, во время странствованія евреевъ по пустынѣ, скинія собранія не была для нихъ единственнымъ мѣстомъ богослуженія; евреи уже въ это время относились свободно къ вопросу о мѣстѣ богослуженія; и это явленіе было распространеннымъ среди современныхъ Моисею евреевъ: „вы творитé здѣ днесь [1]) кійждо угодное предъ собою“.

---

[1]) Судя по чтенію этихъ словъ во многихъ греч. спискахъ LXX и въ евр. масор.,—къ этимъ лицамъ, допускавшимъ богослуженіе не при скиніи, причисляетъ себя и Моисей; ибо въ этихъ греч. кодексахъ, кромѣ код. F. (Ambrosianus), читается: ἡμεῖς ποιοῦμεν, соотв. евр. אֲנַחְנוּ עֹשִׂים, русск. син.—„мы дѣлаемъ“. Но хотя приведенное нами выше слав. чтеніе—„вы творитѐ“ подтверждается только код. F, который читаетъ: ὑμεῖς ποιεῖτε,—это чтеніе намъ кажется, по строенію рѣчи, болѣе правильнымъ. Въ 9 стх. Моисей указываетъ основаніе для свободнаго отношенія евреевъ къ мѣсту богослуженія, мотивируя эти дѣйствія евреевъ наличностью извѣстнаго ихъ состоянія: „не пріидосте бо до нынѣ въ покой“... Если же извѣстное состояніе даннаго лица является мотивомъ къ совершенію извѣстнаго дѣйствія, то, очевидно, и совершителемъ этого дѣйствія должно быть то же самое лице, ибо только для него данное состояніе можетъ обусловливать соотвѣтствующія дѣйствія; для другого же лица это состояніе перваго лица можетъ и не служить побужденіемъ къ указаннымъ дѣйствіямъ. Слѣдовательно, если лица, состояніе которыхъ является мотивомъ извѣстныхъ дѣйствій, обозначаются въ 9 стихѣ мѣстоименіемъ „вы“, то и авторами дѣйствій, обусловливаемыхъ даннымъ состояніемъ лицъ, могутъ быть только лишь тѣ же самыя лица, обозначаемыя тѣмъ же мѣстоименіемъ „вы“, какъ стоитъ въ код. F и въ слав.; ибо только для нихъ и можетъ имѣть смыслъ и значеніе указанная выше мотивировка ихъ дѣйствій. Если же поставить авторами разбирае-

Въ послѣдующее время примѣръ подобнаго же свободнаго отношенія къ вопросу о мѣстѣ богослуженія мы находимъ въ жертвоприношеніи Маноя, отца Самсона (Суд. 13, 16—21)[1]. Болѣе частые случаи подобныхъ жертвоприношеній мы находимъ въ періодъ дѣятельности Самуила. Самъ Самуилъ приносилъ неоднократныя жертвы: въ Массифѣ (1 Ц. 7, 9), въ Галгалахъ (ib., 10, 8; 11, 14—15; 13, 8—9), въ Рамѣ (ib., 7, 17) и др. Подобныя жертвоприношенія получили во времена Самуила широкое распространеніе, такъ что, напр., Самуилъ, говоря о трехъ евреяхъ, идущихъ съ жертвеннымъ матеріаломъ на поклоненіе къ Богу въ Веѳиль (1 Ц. 10, 3), упоминаетъ о нихъ безъ тѣни упрека по ихъ адресу; даже указываетъ на это Саулу, какъ на знаменіе избранія его Богомъ въ цари.

мыхъ дѣйствій другихъ лицъ, обозначенныхъ, напр., въ евр. масор., во многихъ греч. кодексахъ и въ русск. син.—мѣстоименіемъ „мы", тогда содержаніе 9 стиха теряетъ значеніе основанія для фактовъ, указанныхъ въ 8 стихѣ, ибо извѣстное состояніе однихъ лицъ („вы") можетъ и не служить мотивомъ для извѣстныхъ дѣйствій другихъ лицъ („мы"); если „вы" испытываете извѣстное состояніе, то это можетъ не обязывать „насъ" къ вызываемымъ этимъ состояніемъ дѣйствіямъ. Слѣдовательно, по нашему мнѣнію, правильнѣе будетъ поставлять въ предложеніи 8 стиха подлежащимъ „вы", и читать этотъ стихъ согласно код. F и слав., т. е. Моисея не причислять къ этимъ лицамъ, допускавшимъ жертвоприношенія не при скиніи.

[1]) Генгстенбергъ (Authentie des Pentateuches II. 43 S.), Корнели (Cursus Scripturae Sacrae. Comment. in Deuteronomium 142) и др. придаютъ жертвоприношенію Маноя другой характеръ и представляютъ его совершеннымъ на мѣстѣ откровенія Божія и по указанію Бога, т. е, на основаніи закона Исх. 20, 24. Но обстановка этого событія рисуетъ дѣло въ другомъ видѣ. Къ Маною и его женѣ является незнакомый имъ человѣкъ; имени его они не знаютъ, тѣмъ болѣе не знаютъ, что онъ Ангелъ Божій, какъ объ этомъ выразительно упоминаетъ свящ. авторъ (Суд. 13, 16). Этотъ неизвѣстный человѣкъ, послѣ нѣкотораго разговора, предлагаетъ Маною принести жертву Богу (ibid.), и Маной на первомъ попавшемся камнѣ приноситъ Господу въ жертву козленка и хлѣбное приношеніе (ibid., 19 стх.). И только, когда Ангелъ Господень поднялся къ небу въ пламени жертвенника, только тогда Маной и его жена поняли, что они видѣли Бога (ibid., 21 стх.), что предъ ними произошло Божественное откровеніе; до этого же момента Маной видѣлъ въ незнакомцѣ только человѣка, а не Бога; слѣдовательно, жертвоприношеніе въ данномъ случаѣ совершено не по мотивамъ Божественнаго откровенія. Если же Маной по предложенію неизвѣстнаго человѣка на первомъ попавшемся камнѣ приноситъ жертву Богу, то это показываетъ, что онъ свободно относился къ вопросу о мѣстѣ жертвоприношеній.

Наконецъ, такого же характера жертвоприношенія широко практиковались и во времена Давида и въ первые годы царствованія Соломона, до построенія храма; „народъ, замѣчаетъ авторъ 3 Ц. о первыхъ годахъ правленія Соломона, приносилъ еще жертвы на высотахъ, ибо не былъ построенъ домъ имени Господа до того времени“ (3, 2). И хотя это свящ. авторъ говоритъ о первыхъ годахъ царствованія Соломона, но трудно предположить, чтобы такая практика жертвоприношеній получила распространеніе только въ немногіе первые годы правленія Соломона; естественнѣе допустить, что она могла развиться въ предшествующее время Давида и продолжалась въ первые годы Соломона, который и самъ „приносилъ жертвы и куренія на высотахъ“ (ibid., 3 стх.), конечно, не идоламъ, а Богу.

Такимъ образомъ, на протяженіи еврейской исторіи отъ Моисея до построенія Соломонова храма мы находимъ не мало примѣровъ жертвоприношеній внѣ скиніи свидѣнія, помимо ковчега завѣта и не на мѣстахъ богоявленій. Можно указывать какія угодно причины существованія подобныхъ явленій: историческія ли обстоятельства данной эпохи [1]), или иныя какія-либо; но для насъ важно въ данный моментъ не то, чѣмъ обусловливались эти явленія, а важно опредѣлить, какъ смотрѣть на нихъ съ точки зрѣнія законности.

А какъ смотрѣлъ на эти факты самъ законъ въ лицѣ своихъ представителей? Какъ смотрѣлъ на нихъ, напр., Моисей? Онъ говоритъ: „да не сотворите тамо (т. е. въ землѣ Обѣтованной) всѣхъ, елика вы творитѐ здѣ днесь, кійждо угодное предъ собою; не пріидосте бо до нынѣ въ покой и въ наслѣдіе, еже Господь Богъ вашъ даетъ вамъ“ (Втор. 12, 8—9). Какъ видимъ, Моисей даетъ здѣсь мотивировку такому свободному отношенію евреевъ къ мѣсту ихъ жертвоприношеній, обусловливая это извѣстными историческими обстоятельствами жизни еврейскаго народа. Очевидно, поэтому, что Моисей въ данномъ случаѣ не запрещаетъ подобныхъ жертвоприношеній, а допускаетъ существованіе ихъ при существованіи данныхъ историческихъ обстоятельствъ, т. е. до построенія храма Соломонова; ибо представляемая Моисеемъ въ данномъ мѣстѣ Втор. (12, 9) обстановка еврей-

---

[1]) М. С. Пальмовъ. Идолопоклонство у древнихъ евреевъ. СПБ. 1897. 165 стр.

ской исторіи (овладѣніе всей Обѣтованной землей и спокойная жизнь, лишающая евреевъ права относиться такъ свободно къ мѣсту богослуженія) осуществилась, какъ мы видѣли [1]), при Соломонѣ.

Далѣе, относительно жертвоприношенія Маноя Самъ Богъ выразилъ Свое благоволеніе (Суд. 13, 20). Пророкъ Самуилъ, вся дѣятельность котораго была направлена къ религіозно-нравственному возрожденію народа еврейскаго, къ наученію его закону Божію,—Самуилъ самъ приноситъ жертвы внѣ скиніи и ковчега и на мѣстахъ, не освященныхъ богоявленіемъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ благословляетъ (1 Ц. 9, 13) подобныя же жертвоприношенія, устраиваемыя и другими евреями.

Наконецъ, свящ. авторъ 3 Ц. такъ выражается о жертвоприношеніяхъ евреевъ на высотахъ въ первые годы царствованія Соломона: „народъ еще приносилъ жертвы на высотахъ, ибо не былъ построенъ домъ имени Господа до того времени“ (3, 2). Свящ. авторъ, какъ раньше и Моисей, въ данномъ случаѣ также мотивируетъ жертвоприношенія евреевъ на высотахъ извѣстными историческими обстоятельствами жизни еврейскаго народа; очевидно и здѣсь, что онъ не запрещаетъ такихъ жертвоприношеній, а считаетъ ихъ допустимыми при наличности данныхъ историческихъ обстоятельствъ [2]).

Такимъ образомъ, мы видимъ, что представители закона, пророки не запрещаютъ, а дозволяютъ подобныя жертвоприношенія. Но пророки, разъ они являлись представителями закона, блюстителями его, они, конечно, не могли дѣлать и дозволять чего-либо, противнаго закону, несогласнаго съ волей Божіей. Очевидно, что и въ данномъ случаѣ, дозволяя и совершая жертвоприношенія на мѣстахъ, не предусмотрѣнныхъ закономъ, пророки не дѣлали чего-либо противозаконнаго, противнаго волѣ Божіей; вѣдь Господь относительно подобнаго же жертвоприношенія Маноя даже выразилъ Свое благоволеніе.

На чемъ могли основываться пророки, дозволяя и совершая подобныя жертвоприношенія? Не имѣя документальныхъ данныхъ для этого въ писанномъ законѣ, трудно сказать что-либо опредѣленное по сему вопросу; возможно, что про-

[1]) Стр. 20.

[2]) Срв. М. С. Пальмовъ, ibid. 167 стр.

роки въ данномъ случаѣ основывались на какомъ-либо устномъ преданіи, не записанномъ въ законѣ. Быть можетъ, на основаніи этого преданія, и Мишна (Sebach, 14, 4 и сл.) такъ представляетъ фактъ дозволительности высотъ: „пока священная скинія еще не была устроена, bamoth были позволены, а когда священная скинія была устроена, bamoth были запрещены... Когда они (евреи) пришли въ Галгалъ, bamoth были позволены. Когда они пришли въ Силомъ, онѣ были запрещены. Когда святилище перешло въ Номву и въ Гаваонъ, bamoth были позволены... Когда оно перешло въ Іерусалимъ, bamoth были запрещены, и никогда болѣе не позволялись“ [1]).

Изъ представленнаго обзора данныхъ еврейской исторіи, имѣющихъ отношеніе къ вопросу о мѣстѣ еврейскаго богослуженія до построенія храма Соломонова, мы видѣли, что въ этотъ періодъ исторіи евреевъ мѣстомъ обычнаго, постояннаго еврейскаго богослуженія была скинія свидѣнія; но должны были приноситься и приносились жертвы и предъ ковчегомъ завѣта, находившимся внѣ скиніи собранія, а также и на мѣстахъ богоявленій. Кромѣ того, дозволялось приносить жертвы и на другихъ мѣстахъ, кромѣ перечисленныхъ. Общій выводъ тотъ, что до построенія Соломонова храма не проводилась строго идея централизаціи еврейскаго богослуженія [2]).

---

[1]) Scholz. P. Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern. Regensburg. 1877. 122—123 S.

По разсмотрѣніи вопроса о мѣстахъ жертвоприношенія, не предусмотрѣнныхъ закономъ, для насъ является возможность оцѣнить, насколько справедливо упомянутое выше (14 стр.) мнѣніе Генгстенберга о томъ, что „мѣсто богоявленія является святилищемъ на то время, пока продолжается это явленіе“, и что, слѣдовательно, по прекращеніи богоявленія, мѣсто его теряетъ свое значеніе, какъ мѣсто жертвоприношеній. Мы видѣли, что евреямъ дозволялось приносить жертвы на мѣстахъ и не освященныхъ богоявленіемъ, и приносить, конечно, неоднократныя жертвы. Но среди разнообразія этихъ мѣстъ евреи, вполнѣ естественно, могли обращаться къ мѣстамъ, освященнымъ богоявленіями, какъ напр., упоминаемые Самуиломъ три еврея, идущіе для жертвоприношенія въ Веѳиль (1 Ц. 10, 3). Посему, можно допускать, вопреки Генгстенбергу, что мѣста богоявленій, являясь мѣстами жертвоприношеній во время богоявленій, не теряли этого своего значенія и въ дальнѣйшее время, по прекращеніи богоявленій.

[2]) Срв. М. С. Пальмовъ, ibid. 167 стр.

Съ построеніемъ іерусалимскаго Соломонова храма вопросъ о мѣстѣ еврейскаго богослуженія долженъ былъ получить иное рѣшеніе. Въ началѣ царствованія Соломона, какъ мы видѣли, осуществилась историческая обстановка, нарисованная Моисеемъ въ Втор. 12, 10—11, и Господь избралъ построенный Соломономъ іерусалимскій храмъ, „чтобы пребывать тамъ имени Его" (3 Ц. 9, 3; 8, 16). Въ силу послѣдняго, іерусалимскій храмъ, по закону Втор. 12, 11, долженъ былъ быть единственнымъ мѣстомъ жертвоприношеній евреевъ. Такимъ образомъ, съ построеніемъ Соломонова храма, должно было прекратиться дѣйствіе законовъ Исх. 20, 24 и Лев. о мѣстѣ еврейскаго богослуженія, вмѣстѣ съ практикой евреевъ, допускавшей ихъ свободу въ отношеніи мѣста богослуженія. Со времени построенія Іерусалимскаго храма вступилъ въ силу законъ Второз. 12, 11, провозглашавшій идею централизаціи еврейскаго богослуженія при іерусалимскомъ храмѣ. При обозрѣніи дальнѣйшей еврейской исторіи съ точки зрѣнія проявленія въ ней идеи централизаціи еврейскаго богослуженія, мы разсмотримъ сначала періодъ времени до плѣна Вавилонскаго, а затѣмъ, послѣ него.

Обращая вниманіе на первый изъ намѣченныхъ, доплѣнный періодъ еврейской исторіи, мы находимъ, что идея централизаціи еврейскаго богослуженія при іерусалимскомъ храмѣ заявляетъ о себѣ уже съ самыхъ первыхъ временъ существованія Соломонова храма. Уже сознанію строителя его Соломона храмъ іерусалимскій предносился въ значеніи центра религіозной жизни всего еврейскаго народа. По мысли Соломона, въ этомъ храмѣ должны были быть приносимы всѣ моленія евреевъ, какъ частныя, такъ и общественныя (2 Пар. 6, 29; 3 Ц. 8, 38); въ случаѣ какихъ-либо бѣдствій общественныхъ—голода, засухи, болѣзней (3 Ц. 6, 35, 37; 2 Пар. 6, 26, 28), въ случаѣ неудачной войны (3 Ц. 8, 33; 2 Пар. 6, 24) евреи должны были приносить въ іерусалимскомъ храмѣ свои моленія объ избавленіи отъ этихъ бѣдствій. Во время военныхъ походовъ (3 Ц. 8, 44; 2 Пар. 6, 34), даже въ случаѣ плѣненія евреевъ въ другую землю (3 Ц. 8, 48; 2 Пар. 6, 37), они должны были во время молитвы обращаться въ направленіи къ іерусалимскому храму, какъ своему религіозному центру.

Правда, сразу же послѣ Соломона произошло раздѣленіе еврейскаго царства, и Іеровоамомъ было запрещено посѣще-

ніе Іерусалима съ религіозной цѣлью; но это не мѣшало руководителямъ религіозной жизни народа, пророкамъ какъ Іудейскаго, такъ и Израильскаго царствъ считать іерусалимскій храмъ единымъ законнымъ мѣстомъ богослуженія для евреевъ обоихъ царствъ.

Такъ, для свящ. автора 4 Ц. храмъ іерусалимскій сохраняетъ свое значеніе, какъ мѣста, которое Господь „избралъ изъ всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ и положилъ тамъ имя Свое" (21, 4, 7; 23, 27). Такое же представленіе объ іерусалимскомъ храмѣ мы находимъ и у другихъ пророковъ царства Іудейскаго. У Іоиля, одного изъ раннѣйшихъ пророковъ, домъ Божій, т. е. храмъ, является мѣстомъ, гдѣ происходятъ религіозныя собранія, на которыя собираются „старцы и всѣ жители страны" (1, 14); Сіонъ у того же пророка является мѣстомъ, откуда исходятъ объявленія о церковныхъ временахъ (2, 1, 15; срв. Чис. 10, 7—10); по представленію Іоиля „на Сіонѣ, на святой горѣ" обитаетъ Господь (3, 17); оттуда „возгремитъ Господь и дастъ гласъ Свой" (3, 16). Ясно и сильно выражается по данному вопросу и прор. Исаія. По его представленію, Іерусалимъ—гора Господня (30, 29), гора святая, мѣсто поклоненія Богу (27, 13; 66, 20), мѣсто святилища Господня, подножіе ногъ Его (60, 13); въ Іерусалимѣ—огнь Господа и Его горнило (31, 9); въ Іерусалимъ идутъ со свирѣлью, чтобы взойти на гору Господню (30, 29); Сіонъ—жилище Господа Саваоѳа (8, 18), мѣсто имени Божія (18, 7), мѣсто молитвы (56, 7), городъ праздничныхъ собраній евреевъ (33, 20); храмъ есть домъ святыни (64, 11), домъ молитвы (60, 7), домъ освященія народа, гдѣ евреи прославляютъ Бога (64, 11). Подобно Исаіи, и современникъ его прор. Михей считаетъ храмъ мѣстомъ обитанія Бога (1, 2), Сіонъ—престоломъ царствія Господня (4, 7). Пророкъ Софонія называетъ Сіонъ святой горой Божіей (3, 11) и пророчествуетъ, что въ Іерусалимѣ, на Сіонѣ будетъ мѣстопребываніе Господа (3, 16—17). Пророкъ Аввакумъ говоритъ о храмѣ, какъ мѣстѣ пребыванія Господа (2, 20). Въ томъ же смыслѣ говоритъ о храмѣ и прор. Варухъ (2, 16). По воззрѣнію прор. Іереміи на іерусалимскомъ храмѣ наречено имя Бога (7, 10, 11, 30; срв. Варух. 2, 26); храмъ—подножіе ногъ Господа (Плачъ 2, 1); подъ условіемъ исполненія предписаній закона храмъ іерусалимскій опять можетъ быть мѣстомъ богослужебныхъ собраній „для городовъ Іудейскихъ и окрестностей Іеруса-

лима и земли Веніаминовой и равнинъ и горъ и юга" (17, 24—26; срв. Плачъ 2, 6). Такое же представленіе объ іерусалимскомъ храмѣ мы встрѣчаемъ и у пророковъ царства Израильскаго. Такъ, Іона въ молитвѣ во чревѣ кита выражаетъ надежду опять увидѣть храмъ святой Божій (Іон. 2, 5); онъ считаетъ храмъ мѣстомъ, гдѣ Богъ принимаетъ молитвы (ibid., 8). Пророкъ Амосъ прямо указываетъ на Сіонъ и Іерусалимъ, какъ на мѣсто обитанія Бога (1, 2).

Такимъ образомъ, по общему представленію пророковъ о храмѣ іерусалимскомъ, онъ является мѣстомъ, избраннымъ Богомъ, чтобы тамъ пребывало Его имя, мѣстомъ пребыванія Бога, а потому, конечно, и мѣстомъ поклоненія Богу народа еврейскаго. Если же такъ, то можно допустить, что въ представленіи пророковъ храмъ іерусалимскій, въ связи съ требованіемъ закона Втор. 12. 11, являлся единымъ законнымъ мѣстомъ богослуженія народа еврейскаго.

Этотъ взглядъ пророковъ на іерусалимскій храмъ, какъ единственно законное мѣсто богослуженія еврейскаго народа, еще опредѣленнѣе выясняется изъ отношенія пророковъ къ высотамъ, т. е. мѣстамъ еврейскаго богослуженія внѣ храма. Служеніе на высотахъ послѣ построенія храма Соломонова было распространено въ еврейскомъ народѣ не менѣе, чѣмъ до построенія храма. Объ этомъ свящ. авторы замѣчаютъ во многихъ мѣстахъ. При Ровоамѣ, напр., евреи „устроили у себя высоты.... на всякомъ высокомъ холмѣ" (3 Ц. 14, 23). Повѣствуя дальше о дѣятельности отдѣльныхъ царей, свящ. авторъ неоднократно замѣчаетъ, что „высоты не были уничтожены" (3 Ц. 15, 14; 22, 43; 4 Ц. 12, 3; 14, 4; 23, 8; 2 Пар. 15, 17; 20, 33), что „народъ еще приносилъ жертвы на высотахъ, хотя и Господу Богу своему" (2 Пар. 33, 17).

Какъ же теперь относятся представителя закона, пророки къ высотамъ? Если прежде до построенія іерусалимскаго храма, жертвоприношеніе на высотахъ разрѣшалось пророками, то теперь пророки рѣшительно возстаютъ противъ высотъ, считаютъ ихъ незаконными. И это нужно сказать прежде всего о пророкахъ царства іудейскаго. Пророкъ Михей „высоты въ Іудеѣ" ставитъ въ параллель съ „нечестіемъ Іакова, съ грѣхомъ дома Израилева" (1, 5), т. е. культомъ Самаріи. Исаія, напр., пророчествуетъ, что іудеи постыдятся о дубравахъ, которыя избрали (1, 29), и предвидитъ время, когда они не будутъ болѣе обращать

вниманія на жертвенники, которые сдѣлали своими руками (17, 8). Пророкъ Іеремія не иначе представляетъ служеніе на высотахъ, какъ грѣхомъ (Іер. 3, 2; 17, 3 и др.). Одинъ изъ іудейскихъ пророковъ явился, въ свое время, къ царю Іеровоаму съ порицаніемъ и осужденіемъ нововведенному этимъ царемъ культу (3 Ц. 13, 1—5).

Также осуждаютъ высоты и пророки царства Израильскаго, напр., Осія (4, 15) и Амосъ (4, 4; 5, 5). Пророкъ Амосъ угрожаетъ Израильтянамъ за множество жертвенниковъ (8, 14) и предсказываетъ высотамъ разрушеніе и опустошеніе (7, 9). Особенно же сильно звучитъ нерасположеніе къ высотамъ у прор. Осіи (4, 15), когда онъ главную высоту Веѳиль („домъ Божій“) называетъ Веѳавенъ („домъ непотребства“).

Такимъ образомъ, пророки времени послѣ построенія Соломонова храма возстаютъ противъ жертвоприношеній на высотахъ, осуждаютъ ихъ [1]).

Чѣмъ же обусловливается такое различіе во взглядахъ пророковъ на высоты до и послѣ построенія храма? Основанія сего различія мы можемъ находить въ замѣчаніи автора 3 Ц., касающемся первыхъ годовъ царствованія Соломона: „народъ еще приносилъ жертвы на высотахъ, ибо (евр. כִּי, греч. LXX—ὅτι, Vulg—enim, сирск.—„ибо“, слав.—„яко“) не былъ построенъ домъ имени Господа до того времени“ (3 Ц. 3, 2). Здѣсь, между этими двумя явленіями, устананавливается причинная связь. Касаясь жертвоприношеній на высотахъ до построенія храма, свящ. авторъ, какъ видимъ, мотивируетъ ихъ совершеніе отсутствіемъ храма, и этимъ какъ бы извиняетъ, допускаетъ ихъ. Но съ отпаденіемъ причины должно отпасть и слѣдствіе; слѣдовательно, мы можемъ продолжить мысль свящ. автора въ томъ направленіи, что съ построеніемъ храма жертвоприношенія на высотахъ должны были

---

[1]) Хотя въ это время мы встрѣчаемъ фактъ жертвоприношенія пророка Иліи на Кармилѣ (3 Ц. 18, 32-38), но это жертвоприношеніе было особеннымъ, исключительнымъ. Оно не было въ собственномъ смыслѣ актомъ богопочтенія, богопоклоненія; оно было, въ существѣ дѣла, чудомъ, имѣвшимъ цѣлью обратить Израильтянъ къ Богу; посему, какъ предназначенное для Израильтянъ, оно должно было быть совершено въ Израильскомъ, а не Іудейскомъ царствѣ; и, какъ имѣвшее спеціальную цѣль, какъ чудо, оно могло и не укладываться въ узкія рамки закона о единствѣ мѣста жертвоприношеній.

прекратиться. Посему, тотъ же свящ. авторъ, говоря о слѣдовавшихъ за Соломономъ царяхъ, почти всѣхъ поголовно порицаетъ за то, что они терпѣли въ своемъ царствѣ высоты (срв. 3 Ц. 15, 14; 22, 43; 4 Ц. 12, 3; 14, 4; 15, 4, 35), очевидно, считая высоты явленіемъ незаконнымъ при существованіи храма [1]).

О чемъ же можетъ говорить тотъ фактъ, что высоты пророками считаются незаконными при существованіи храма?—очевидно, о томъ, что пророки считаютъ единымъ законнымъ мѣстомъ жертвоприношеній только лишь іерусалимскій храмъ.

Для полноты и правильности представленія объ этомъ взглядѣ пророковъ на іерусалимскій храмъ, нужно обратить вниманіе и на то, что, говоря о будущихъ, мессіанскихъ временахъ, доплѣнные пророки выражаютъ мысль, что тогда, въ царствѣ благодати, вопросъ о мѣстѣ богослуженія рѣшится въ иномъ смыслѣ. Возвѣщая о будущемъ царствѣ благодати, пророкъ Исаія передаетъ слова Господа: „небо—престолъ Мой, а земля—подножіе ногъ Моихъ; гдѣ же построите вы домъ для Меня, и гдѣ мѣсто покоя Моего?“ (66, 1). Здѣсь, очевидно, выражается та мысль (срв. Дѣян. 7, 48—49), что въ царствѣ благодати не будетъ одного опредѣленнаго мѣста покоя, пребыванія Господа, одного опредѣленнаго дома Божія [2]), а потому тогда будутъ совершать богослуженіе не только въ іерусалимскомъ храмѣ, а на всякихъ мѣстахъ; тогда будетъ, напр., „жертвенникъ Господу посреди земли Египетской и памятникъ Господу—у предѣловъ ея“ (Иса. 19, 19). Слѣдовательно, по представленію пророковъ, въ царствѣ благодати богослуженіе не будетъ пріурочено къ одному мѣсту; до наступленія же сего момента единымъ законнымъ мѣстомъ богослуженія долженъ быть іерусалимскій храмъ.

Такое представленіе о храмѣ іерусалимскомъ пророки, конечно, старались внушать и сознанію своихъ современниковъ, и еврейская исторія говоритъ намъ, что проповѣдь

---

[1]) Срв. М. С. Пальмовъ, ibid., 167—168 стр.

[2]) Быть можетъ, та же мысль заключается и въ словахъ прор. Варуха: „о, Израиль! какъ великъ домъ Божій, и какъ пространно мѣсто владычества Его! Великъ онъ и не имѣетъ конца, высокъ и неизмѣримъ“ (3, 24-25).

пророковъ въ этомъ отношеніи не всегда была „гласомъ вопіющаго въ пустынѣ“, что идея централизаціи еврейскаго богослуженія при іерусалимскомъ храмѣ получала и реальное осуществленіе въ жизни еврейскаго народа. Мы находимъ, что нѣкоторые іудейскіе цари предпринимаютъ борьбу съ „высотами“, мѣстами богослуженія внѣ іерусалимскаго храма, въ цѣляхъ побудить еврейскій народъ обращаться для совершенія богослуженія только лишь въ іерусалимскій храмъ. Таковы попытки царей Асы (2 Пар. 14—15 гл.) и Іосафата (2 Пар 17 гл.), попытки, правда, не доведенныя до конца и, потому, не увѣнчавшіяся полнымъ успѣхомъ. Болѣе плодотворной въ этомъ отношеніи была дѣятельность Езекіи: онъ „отмѣнилъ высоты и жертвенники“, на которыхъ евреи приносили жертвы Богу, „и сказалъ Іудѣ и Іерусалиму: предъ симъ только жертвенникомъ поклоняйтесь въ Іерусалимѣ“ (4 Ц. 18, 22; 2 Пар. 32, 12; Иса. 36, 7). Еще болѣе энергичной и рѣшительной была дѣятельности Іосіи. Онъ не ограничился однимъ іудейскимъ царствомъ, а простеръ свою дѣятельность и на евреевъ, жившихъ на территоріи бывшаго израильскаго царства, „въ городахъ Манассіи и Ефрема и Симеона, даже до колѣна Неффалимова“ (2 Пар. 34, 6); вездѣ онъ уничтожилъ высоты и разбилъ жертвенники.

Эти дѣйствія царей не оставались безрезультатными по своему вліянію на народъ еврейскій и болѣе или менѣе достигали своей цѣли. Уже при Іоасафатѣ во время, напр., нашествія непріятелей „всѣ іудеи съ малыми дѣтьми своими, женами и сыновьями своими“ (2 Пар. 20, 13) собрались ко храму и умоляли Господа объ избавленіи отъ враговъ, вспоминая слова Соломона о храмѣ, какъ мѣстѣ всенародныхъ, общественныхъ моленій евреевъ (2 Пар. 20, 8—9; срв. 3 Ц. 8, 33—34; 2 Пар. 6, 24—25). По избавленіи отъ этого нашествія, они опять къ храму же пришли благодарить Бога (2 Пар. 20, 28). При Езекіи, во время празднованія Пасхи въ Іерусалимѣ, евреи такъ воодушевились ревностью къ закону, что, по окончаніи праздника, „разрушили высоты и жертвенники во всей Іудеѣ и въ землѣ Веніаминовой, Ефремовой и Манассіиной, до конца“ (2 Пар. 31, 1), и затѣмъ, совершили узаконенныя приношенія въ храмъ (ibid., 5—7 стх.). Путешествія жителей городовъ Іудейскихъ въ Іерусалимъ, въ домъ Господень на поклоненіе Богу происходили и во времена пророка Іереміи (Іер. 26, 2).

Обращаясь къ царству Израильскому, мы и здѣсь находимъ примѣры такого отношенія евреевъ къ іерусалимскому храму. Хотя обстоятельства не благопріятствовали надлежащему проявленію среди евреевъ представленія о храмѣ, какъ ихъ религіозномъ центрѣ, ибо Израильскими царями были запрещены для ихъ подданыхъ посѣщенія Іерусалима съ религіозной цѣлью, тѣмъ не менѣе эти обстоятельства не были въ состояніи изгладить изъ сознанія евреевъ Израильскаго царства идею централизаціи богослуженія при іерусалимскомъ храмѣ. Вскорѣ же послѣ запрещенія Іеровоама „изъ всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ расположившіе сердце свое, чтобы взыскать Господа, Бога Израилева, приходили въ Іерусалимъ, дабы приносить жертвы Господу Богу отцевъ своихъ (2 Пар. 11, 16) [1]). Въ торжественномъ жертвоприно-

[1]) Русск. син.: „а за ними“, т. е. за изгнанными изъ царства Израильскаго священниками и левитами, „и изъ всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ расположившіе сердце свое... (приходили въ Іерусалимъ)“—соотвѣтствуетъ евр.: (בָּאוּ יְרוּשָׁלַםִ)... וְאַחֲרֵיהֶם מִכֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל הַנֹּתְנִים אֶת-לְבָבָם Въ греч. LXX читается: καὶ ἐξέβαλεν (Іеровоамъ) αὐτοὺς (священниковъ и левитовъ), ἀπὸ φυλῶν Ἰσραὴλ οἳ ἔδωκαν καρδίαν αὐτῶν... (καὶ ἦλθον εἰς Ἰερουσαλὴμ...), въ соотвѣтствіи чему въ слав. читаемъ: „и изгна ихъ отъ всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ, иже вдаша сердце свое... и пріидоша въ Іерусалимъ“... Чтеніе евр. заслуживаетъ бо́льшого вѣроятія потому, что вноситъ бо́льшую ясность мысли въ текстъ, сравнительно съ чтеніемъ греч. LXX и слав. Въ текстѣ евр. ясно указывается, кто именно приходилъ для богослуженія въ Іерусалимъ: отдѣльныя благочестивыя лица изъ всѣхъ колѣнъ царства Израильскаго. По греч. же LXX неясно, кто приходилъ въ Іерусалимъ для богослуженія:—священники, изгнанные Іеровоамомъ? но грамматическое строеніе рѣчи не даетъ основаній принять это;—отдѣльныя благочестивыя лица изъ всѣхъ колѣнъ царства Израильскаго? но этой мысли совершенно не дается въ греч. текстѣ LXX;—быть можетъ, всѣ колѣна Израильскія, „которыя расположили сердце свое, чтобы взыскать Господа Бога Израилева, приходили въ Іерусалимъ“, какъ можно было бы предположить по строенію рѣчи греч. текста? но съ этимъ едвали можно согласиться потому, что путешествіе цѣлыхъ колѣнъ Израильскаго царства въ Іерусалимъ, несомнѣнно, не могло быть допущено Израильскими царями. Болѣе правильно, посему, вмѣстѣ съ евр., принимать, что путешествовали въ Іерусалимъ для богослуженія отдѣльныя, хотя, быть можетъ, и многочисленныя лица изъ колѣнъ Израильскаго царства; они легче могли избѣжать наказанія со стороны Израильскихъ царей, тѣмъ болѣе, что они, вѣроятно, судя по дальнѣйшему контексту рѣчи, совсѣмъ оставались на жительство въ царствѣ Іудейскомъ.

Чтеніе евр. масор. подтверждается и Vulg.—„sed et de cunctis tribubus Israel, quicunque dederant cor suum... venerunt in Ierusalem..

шеніи въ Іерусалимѣ въ третій мѣсяцъ пятнадцатаго года царствованія Асы участвовали „переселенцы отъ Ефрема, Манассіи и Симеона“ (2 Пар. 15, 9—10). Предъ временемъ паденія царства Израильскаго мы встрѣчаемъ яркій примѣръ соблюденія предписаній закона объ іерусалимскомъ храмѣ въ лицѣ Товита (Тов. 1, 6, срв. 5, 14), и еще раньше, въ лицѣ Деворры, матери отца Товита (Тов. 1, 8), а также Ананіи и Іонаѳана, сыновей Семея великаго“, „изъ братьевъ“ Товита, т. е. изъ колѣна Неѳѳалимова (Тов. 5, 13—14). Въ сознаніи Товита Іерусалимъ, напр., является „избраннымъ изъ всѣхъ колѣнъ Израиля, чтобы всѣмъ имъ приносить тамъ жертвы, гдѣ освященъ храмъ селенія Всевышняго и утвержденъ во всѣ роды навѣкъ“ (1, 4); Іерусалимъ—мѣсто проповѣданія о Богѣ и мѣсто прославленія Его (13, 8). Наконецъ, извѣстно, что, уже послѣ паденія и царства Іудейскаго, при Годоліи направлялись въ Іерусалимъ „изъ Сихема, Силома и Самаріи восемдесятъ человѣкъ съ дарами и ливаномъ въ рукахъ для принесенія ихъ въ домъ Господень“ (Іер. 41, 5).

Такимъ образомъ, мы видимъ, что въ разсмотрѣнный періодъ времени, отъ построенія Соломонова храма до Вавилонскаго плѣна, пророки проповѣдуютъ о храмѣ, какъ единомъ законномъ мѣстѣ богослуженія и возстаютъ противъ высотъ; нѣкоторые цари Іудейскіе предпринимаютъ борьбу съ высотами, разрушаютъ ихъ и привлекаютъ народъ къ богослуженію при іерусалимскомъ храмѣ; и самъ народъ время отъ времени разрушаетъ свои высоты и покидаетъ другія мѣста богослуженія внѣ храма, и совершаетъ жертвоприношенія только при іерусалимскомъ храмѣ. Всего этого мы не замѣчали до построенія храма іерусалимскаго. О чемъ же это говоритъ?—О томъ, что со времени построенія іерусалимскаго храма въ религіозно-богослужебной жизни еврейскаго народа начинается новое теченіе, направляющееся къ ограниченію прежняго, сравнительно свободнаго отношенія евреевъ къ мѣсту богослуженія,—теченіе, имѣющее цѣлью побудить евреевъ совершать богослуженіе только лишь при іерусалимскомъ храмѣ, иначе сказать, осуществляется въ исторіи еврейскаго народа идея централизаціи богослуженія при іерусалимскомъ храмѣ.

Но если въ этотъ періодъ исторіи еврейской, до плѣна Вавилонскаго означенная идея проникала въ жизнь народа еще съ значительными затрудненіями, если пророки и бла-

гочестивые цари должны были вести упорную борьбу съ богослужебными высотами народа еврейскаго, если народъ еврейскій время отъ времени опять возвращался къ своимъ разрушеннымъ высотамъ, словомъ, если идея централизаціи богослуженія при іерусалимскомъ храмѣ до плѣна Вавилонскаго еще не всецѣло проникла въ жизнь народа іудейскаго,—то послѣ плѣна Вавилонскаго мы находимъ иное; мы видимъ, что въ сознаніи послѣплѣннаго еврейскаго народа эта идея утвердилась прочно и народъ еврейскій старался провести ее въ своей жизни. „Повсюду, гдѣ бы ни жили іудеи, говоритъ Іостъ, іерусалимскій храмъ сохранялъ значеніе главы ихъ религіознаго зданія; туда они обращали взоры изъ своихъ молитвенныхъ домовъ при всякомъ богослуженіи и при всякомъ праздничномъ торжествѣ; туда посылали они свои жертвы и дары, съ одной стороны, чтобы исполнять предписанія закона, съ другой стороны, чтобы удовлетворять своему религіозному чувству. Святилище жило въ сердцѣ всѣхъ іудеевъ. Предметомъ ихъ страстнаго желанія было ненарушимое его сохраненіе“ [1]). И іудейская исторія послѣплѣннаго періода подтверждаетъ это. „Вы говорите“, обращалась жена самарянка въ лицѣ Іисуса Христа ко всѣмъ іудеямъ, „что мѣсто, гдѣ должно покланяться Богу, находится въ Іерусалимѣ“ (Іоан. 4,19). И это „поклоненіе“ обнимало собой всѣ религіозныя функціи іудеевъ.

Храмъ являлся мѣстомъ и частной молитвы всякаго еврея, желающаго выразить въ молитвѣ свое душевное настроеніе. Первые, напр., послѣдователи Христа, послѣ Его вознесенія, возвратившись въ Іерусалимъ, „пребывали всегда въ храмѣ, прославляя и благословляя Бога“ (Лук. 24, 53) [2]). Повѣствуя о чудѣ исцѣленія ап. Петромъ хромого, дѣеписатель говоритъ, что „Петръ и Іоаннъ шли въ храмъ въ часъ молитвы девятый“ (Дѣян. 3, 1). Ап. Павелъ говоритъ о себѣ: „когда я возвратился въ Іерусалимъ (изъ Дамаска послѣ откровенія въ пути) и молился въ храмѣ, пришелъ я въ изступленіе“... (Дѣян. 22, 17). Даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда еврей находился внѣ храма, даже внѣ Палестины, онъ обязанъ

---

[1]) Iost. I. M. Geschichte des Iudenthums und seiner Secten. Leipzig. 1857. B. I, 137 S.

[2]) „Каждый день единодушно пребывали въ храмѣ“ (Дѣян. 2, 46); „всѣ единодушно пребывали въ притворѣ Соломоновомъ“ (Дѣян. 5, 12).

былъ во время молитвы обращать лице свое къ іерусалимскому храму; это предписывала ему и Мишна [1]), то же требовалось и позднѣйшими раввинскими постановленіями [2]). Въ этихъ видахъ и синагоги у евреевъ устраивались такъ, чтобы стѣны ихъ, противоположныя входу, были обращены къ Іерусалиму, такъ чтобы лица евреевъ во время молитвы были обращены къ храму іерусалимскому [3]).

Если храмъ былъ для еврея мѣстомъ вообще молитвеннаго обращенія къ Богу, то еще болѣе это можно сказать о жертвоприношеніяхъ. Послѣпленные евреи строго исполняли законъ о мѣстѣ приношенія жертвъ. Они теперь не отправлялись для жертвоприношеній на высоты, но приносили ихъ только на іерусалимскомъ жертвенникѣ, хотя бы при жертвоприношеніи они подвергали опасности свою жизнь. Если І. Флавій замѣчаетъ, что „не исполнять богослужебныхъ предписаній не могъ никто изъ іудеевъ, которые скорѣе отказались бы отъ жизни, нежели отъ богослуженія, которое они привыкли совершать" (Древн. XV, 7, 8),—то одинъ изъ подобныхъ примѣровъ мы находимъ при осадѣ храма Помпеемъ. „Помпей удивлялся мужеству іудеевъ вообще, особенно же тому, что они, находясь среди... стрѣлъ, не упускали ничего изъ богослуженія. Ибо и ежедневныя жертвоприношенія и омовенія и все богослуженіе было исполняемо въ точности, какъ будто бы надъ городомъ царилъ глубокій миръ. Даже и тогда, какъ, послѣ взятія храма, они были умерщвляемы у жертвенника, они не отступали отъ законовъ о ежедневномъ богослуженіи... Многіе изъ священниковъ, въ виду непріятелей, нападающихъ съ мечами, неустрашимо оставались при священнодѣйствіи и, совершая возліяніе и куреніе ѳиміамомъ, были умерщвляемы, предпо-

---

[1]) Berach. 4, 5 у А. Никитина — „Синагоги іудейскія, какъ мѣста общественнаго богослуженія". „Труды Кіевской Духовной Академіи". 1890 г. т. II, 574.

[2]) Comm. in Megill. cap. 3, 36. § 28. Maim. Hilcoth tephila, cap. II, § 2, у А. Никитина, ibid.

[3]) „Дѣйствительно, говоритъ А. Никитинъ, развалины древнихъ палестинскихъ синагогъ показываютъ, что заднія стѣны ихъ лежали по направленію къ Іерусалиму, такъ что приходящіе въ синагогу могли молиться такъ, какъ предписывали правила. Отсюда, заднія стѣны галилейскихъ синагогъ всегда обращены къ югу... Южно-европейскія синагоги расположены по линіи N W—SO, каковую линію въ настоящее время тщательно опредѣляютъ посредствомъ компаса" (А. Никитинъ. ibid.).

читая собственному спасенію служеніе Богу" (Войн. I, 7, 4—5; срв. Древн. XIV, 4, 3). [1]). Іудеи, сторонники Антигона запершіеся въ храмъ, „опасаясь, чтобы римляне (съ Иродомъ) не помѣшали имъ отправлять ежедневныя жертвоприношенія Богу, послали къ нимъ пословъ съ просьбой, чтобы имъ позволено было ввести только жертвенныхъ животныхъ" (Древн. XIV, 16, 2). Точно также и во время осады римлянами Іерусалима, не смотря на грозящія всюду въ Іерусалимѣ опасности и смерть, приходили въ храмъ „желавшіе приносить жертвы, какъ изъ самихъ жителей (Іерусалима), такъ и изъ другихъ мѣстъ", хотя часто и лишались здѣсь жизни (Войн. V, 1, 3); когда же случилось, что во время этой осады, по недостатку людей, прекратилось приношеніе жертвы Богу, то народъ объ этомъ глубоко сокрушался" (Войн. VI, 2, 1).

Кромѣ совершенія ежедневнаго жертвоприношенія—жертвы всесожженія, евреи обращались къ храму и для совершенія другихъ видовъ жертвъ. Такъ, напр., Іуда Маккавей, „сдѣлавъ сборъ по числу мужей до двухъ тысячъ драхмъ серебра, послалъ въ Іерусалимъ, чтобы принесть въ жертву за грѣхъ" (2 Макк. 12, 43). Іисусъ Христосъ исцѣленному Имъ прокаженному повелѣваетъ „пойти показаться священнику и принести жертву за очищеніе свое, какъ повелѣлъ Моисей" (Лук. 5, 14; срв. Матѳ. 8, 4) [2]). Точно также и Іосифъ и Пресв. Дѣва Марія исполняли обряды, полагающіеся при очищеніи жены родительницы: „когда исполнились дни очищенія ихъ по закону Моисееву, принесли Его (младенца Іисуса) въ Іерусалимъ, чтобы представить предъ Господа, какъ предписано въ законѣ Господнемъ (срв. Исх. 13, 2), ... и чтобы принести въ жертву, по рѣченному въ законѣ Господнемъ, двѣ горлицы, или двухъ птенцовъ голубиныхъ" (Лук. 2, 22—24). Къ храму приходили для отправленія вообще всякихъ жертвоприношеній іудеи и изъ иныхъ, кромѣ Іудеи, мѣстъ, иногда и отдаленныхъ; приходили сюда, напр., и Галилеяне, „которыхъ кровь Пилатъ смѣшалъ съ жертвами

---

[1]) Въ подтвержденіе этого факта Іосифъ ссылается на греческихъ писателей—Страбона изъ Каппадокіи и Николая изъ Дамаска, а также римскаго историка Ливія (Древн. XIV, 4, 3).

[2]) Срв. Лев. 14, 11: „священникъ очищающій (прокаженнаго) поставитъ очищаемаго человѣка съ ними (приношеніями) предъ Господомъ у входа скиніи собранія".

ихъ" (Лук. 13, 1); нѣкій вавилонскій іудей „служилъ оплотомъ... Іудеямъ, приходящимъ изъ Вавилона въ Іерусалимъ для жертвоприношеній" (Древн. XVII, 2, 2). Считали своимъ долгомъ посѣщать храмъ и прозелиты, какъ напр., „пріѣзжалъ въ Іерусалимъ для поклоненія" и евнухъ еѳіопскій, вельможа царицы Кандакіи (Дѣян. 8, 27); путешествовала въ Іерусалимъ также и Вереника, сестра Агриппы „для исполненія обѣтовъ Богу" (Войн. II, 15, 1); и вообще, приходили сюда для поклоненія и „иноплеменники изъ чужихъ странъ" (Войн. V, 5, 2). Всѣ эти поклоненія храму и его святынямъ сопровождались, конечно, жертвоприношеніями.

Такимъ образомъ, іерусалимскій храмъ послѣ плѣна Вавилонскаго явился уже дѣйствительно единымъ законнымъ мѣстомъ богослуженія іудейскаго народа.

Окидывая общимъ взглядомъ весь разсмотрѣнный съ точки зрѣнія вопроса о мѣстѣ еврейскаго богослуженія періодъ времени отъ построенія храма въ Іерусалимѣ при Соломонѣ до самаго послѣдняго времени историческаго существованія іерусалимскаго храма, мы находимъ, что въ этотъ періодъ еврейской исторіи въ жизнь еврейскаго народа постепенно входитъ и развивается вплоть до полнаго утвержденія въ сознаніи и дѣятельности іудейскаго народа идея единства законнаго мѣста богослуженія, т. е. мысль о необходимости приносить жертвы и отправлять богослуженіе только лишь на одномъ мѣстѣ, избранномъ для сего Богомъ; иначе сказать, со времени построенія іерусалимскаго Соломонова храма начинаетъ дѣйствовать въ еврейской религіозно-богослужебной жизни законъ Втор. 12, 11.

Но исключалъ ли теперь этотъ законъ Втор. 12, 11 дѣйствіе другихъ законовъ о мѣстѣ еврейскаго богослуженія? Прекратилось ли съ построеніемъ іерусалимскаго храма дѣйствіе законовъ Исх. 20, 24 и Лев. о мѣстѣ богослуженія для евреевъ?

Что касается закона Лев. о скиніи собранія, какъ мѣстѣ богослуженія, то, съ прекращеніемъ существованія скиніи собранія, т. е. съ построеніемъ іерусалимскаго храма, прекратилъ свое дѣйствіе, конечно, и законъ Лев. Прекратилось ли вмѣстѣ съ этимъ и дѣйствіе закона Исх. 20, 24, или и при существованіи іерусалимскаго храма еврей, въ случаѣ явленія ему Бога, долженъ былъ на этомъ мѣстѣ поставлять Богу жертвенникъ? Въ исторіи еврейскаго народа послѣ по-

строенія Соломонова храма извѣстно нѣсколько случаевъ явленій Бога людямъ: являлся Богъ пророку Михею (3 Ц. 22, 19; 2 Пар. 18, 18), пророку Исаіи (Иса. 6, 1); видѣлъ Бога пророкъ Даніилъ (Дан. 7, 9); видѣлъ славу Господню и говорилъ съ Господомъ и прор. Іезекіиль (Іез. 1—2 гл.). Но, сравнивая эти случаи богоявленій послѣ построенія іерусалимскаго храма съ таковыми же случаями до существованія храма, мы не видимъ теперь, чтобы Господь придписывалъ пророкамъ устроять по случаю Своего явленія жертвенники; не видимъ, чтобы и лица, удостоившіяся богоявленія, совершали по этому случаю жертвоприношенія. Конечно, отсутствіе этихъ данныхъ само по себѣ еще не является достаточнымъ основаніемъ для утвержденія того положенія, что послѣ построенія іерусалимскаго храма евреи не должны были приносить жертвы на мѣстахъ явленія имъ Бога. Но степень основательности этого предположенія должна усилиться, если мы присоединимъ сюда рѣшительное воспрещеніе закона Втор. 12 гл. приносить жертвы на другихъ какихъ-либо мѣстахъ, кромѣ одного, избраннаго для сей цѣли Богомъ, иначе сказать, кромѣ іерусалимскаго храма. И хотя іудеи, напр., при устройствѣ при Іудѣ Маккавеѣ (1 Макк. 4, 47) новаго жертвенника всесожженія на мѣсто прежняго, оскверненнаго язычниками, исполняли этотъ законъ Исх. 20, 24—25, но исполняли только вторую его часть, касающуюся матеріала для жертвенника, а не первую, касающуюся мѣста устройства жертвенника.

Но если идея единства законнаго мѣста богослуженія глубоко проникла въ жизнь народа іудейскаго въ послѣплѣнный періодъ его исторіи, если іудеи теперь сроднились съ мыслью, что совершать богослуженіе и приносить жертвы можно только на одномъ мѣстѣ, въ іерусалимскомъ храмѣ, то, вмѣстѣ съ этимъ, въ этомъ періодѣ іудейской исторіи яснѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ въ доплѣнное время, была высказана мысль, что въ царствѣ Мессіи вопросъ о мѣстѣ богослуженія получитъ совершенно иное рѣшеніе, что тогда не будетъ одного опредѣленнаго мѣста для богослуженія. Послѣдній ветхозавѣтный пророкъ Малахія ясно говоритъ іудеямъ, что въ царствѣ благодати „отъ востока солнца до запада велико будетъ имя Господа между народами, и на всякомъ мѣстѣ будутъ приносить куреніе [1]) имени Господа и чистую жертву“ (Малах. 1, 11).

---

[1]) Т. е. сожженіе всякихъ приношеній,—евр. מְקֻטָּר въ русск. син. неточно переведено словомъ „ѳиміамъ“.

Для полноты и правильности представленія объ отношеніи евреевъ послѣплѣннаго времени къ вопросу о мѣстѣ богослуженія, необходимо обратить вниманіе на факты существованія еврейскихъ храмовъ: въ нижнемъ Египтѣ въ Иліополѣ, и въ верхнемъ Египтѣ въ Ассуанѣ, древн. Элефантинѣ.

Иліопольскій храмъ былъ построенъ Оніей для египетскихъ іудеевъ. И хотя этотъ храмъ, по замѣчанію І. Флавія, былъ по внѣшности подобенъ іерусалимскому храму, но ни самъ Онія, ни другіе не смотрѣли на него, какъ на равный по значенію и достоинству іерусалимскому храму. „Онія, говоритъ Іостъ, не имѣлъ въ виду выставить храмъ свой въ качествѣ соперника, противовѣса храму іерусалимскому, для уничтоженія послѣдняго“ [1]). Онъ устроилъ храмъ въ то время, когда въ Палестинѣ и въ Іерусалимѣ господствовала смута и неустройство, когда храмъ іерусалимскій при Антіохѣ былъ опустошенъ и полуразрушенъ [2]); и Онія хотѣлъ при такихъ обстоятельствахъ дать египетскимъ іудеямъ временное святилище, подобное отечественному, іерусалимскому, но, конечно, не равное ему по значенію. Такъ же относились къ этому храму и египетскіе іудеи. „Хотя, говоритъ Гольтцманнъ, египетскіе іудеи и почитали храмъ Оніи, и обращались къ нему, какъ своему религіозному центру и приносили тамъ жертвы, все таки они были далеки отъ того, чтобы, подобно самаритянамъ, считать его соперникомъ іерусалимскаго храма. Посему, если это (т. е. такое почтеніе къ храму Оніи) имѣло мѣсто въ началѣ чрезвычайной смуты, которая господствовала въ самой іудейской землѣ, то позднѣе религіозная ревность, съ которой они посылали свои дары и своихъ представителей въ Іерусалимъ, можетъ свидѣтельствовать о томъ, что они все таки еще хорошо могли отличать первообразъ (т. е. іерусалимскій храмъ) отъ его подобія (храма Оніи)“ [3]). Что же касается палестинскихъ іудеевъ, то „для нихъ, говоритъ Іостъ, египетскій храмъ ни въ коемъ случаѣ не былъ равнымъ по значенію іерусалимскому“ [4]). „Хотя мы, продолжаетъ Іостъ, не имѣемъ свидѣтельствъ

---

[1]) Iost. I. M. Geschichte des Iudenthums und seiner Secten. B. I, 117 S.

[2]) Iost. ibid. I, 116 S. Holtzmann H. und Weber G. Geschichte des Volkes Israel. Leipzig. 1867. 44 S.

[3]) Holtzmann. ibid. 45 S.

[4]) Iost. ibid. I, 118 S.

относительно оффиціальнаго опредѣленія по сему вопросу отъ того времени, когда оба храма существовали совмѣстно, однако въ позднѣйшихъ раввинскихъ школахъ мы находимъ взгляды, вѣроятно, основанные на древнѣйшемъ преданіи, и имѣющіе своимъ предметомъ опредѣленіе взаимоотношенія обоихъ храмовъ. Мишна говоритъ: священники, которые совершали богослуженіе въ храмѣ Оніи, не могутъ совершать служеніе въ Іерусалимѣ; на нихъ должно смотрѣть, какъ на имѣющихъ на себѣ порокъ; они могутъ пользоваться приношеніями, но не могутъ приносить жертвъ (Menach. 109a). Отсюда видно, что служеніе въ Оніиномъ храмѣ разсматривалось не какъ идолослуженіе, но какъ служеніе на неосвященномъ мѣстѣ"[1]).

Другой іудейскій храмъ, Ассуанскій, находился въ верхнемъ Египтѣ на островѣ Элефантинѣ, нынѣ Джезиретъ Ассуанъ, близъ пороговъ Нила. Извѣстія объ этомъ храмѣ мы почерпаемъ изъ недавно найденныхъ въ Ассуанѣ трехъ папирусовъ, опубликованныхъ г. Захау. Изъ этихъ документовъ видно, что храмъ въ Элефантинѣ былъ устроенъ ранѣе нашествія Камбиза на Египетъ (525 г. до Р. X.) и въ 411 г. до Р. X., благодаря мѣстнымъ безпорядкамъ, былъ разрушенъ. По поводу этого событія іудеи Элефантины обращались въ Іерусалимъ къ первосвященнику Іехоханану и священникамъ и другимъ вліятельнымъ іудеямъ съ просьбой о дозволеніи возстановить храмъ, но отвѣта не получили. Года черезъ три послѣ этого (около 407 г. до Р. X.) они обращаются къ областеначальнику Іудеи Багохи съ просьбой походатайствовать предъ кѣмъ слѣдуетъ о дозволеніи имъ возстановить храмъ, упоминая при этомъ, что они съ подобной же просьбой одновременно обращаются къ Делаіи и Шелеміи, сыновьямъ Санавалата, правителя Самаріи. Это прошеніе къ Багохи и составляетъ содержаніе первыхъ двухъ па-

---

[1]) Iost. ibid. Въ такое же совершенно положеніе, сравнительно съ священниками храма Оніи, были еще раньше, при Іосіи поставлены священники высотъ: они „не приносили жертвъ на жертвенникѣ Господнемъ въ Іерусалимѣ, опрѣсноки же (т. е. жертвенныя приношенія—Lange, Keil, Nowack) ѣли вмѣстѣ съ братьями своими" (4 Ц. 23, 9). Сходство отношеній къ священникамъ высотъ и храма Оніи обусловливалось, можно думать, тождествомъ взглядовъ на значеніе высотъ и храма Оніи, т. е. признаніемъ храма Оніи столь же незаконнымъ явленіемъ, какъ и высоты.

пирусовъ г. Захау. Третій папирусъ говоритъ о томъ, что іудеи Элефантины добились своего, и посолъ отъ Багохи и Делаіи могъ сообщить правителю Египта, что іудеямъ разрѣшено возстановить храмъ.

Въ какомъ же отношеніи этотъ храмъ стоялъ къ іерусалимскому храму? Чтобы опредѣлить это, нужно рѣшить вопросы: какъ могъ быть устроенъ этотъ храмъ, вопреки предписанію Втор. 12 гл., и какъ относились къ Элефантинскому храму іерусалимскіе блюстители закона?

Опредѣленнаго и положительнаго отвѣта на первый вопросъ объ обстоятельствахъ происхожденія Ассуанскаго храма дать нельзя, за неимѣніемъ соотвѣтствующихъ документальныхъ данныхъ. Если принять во вниманіе наиболѣе вѣроятную гипотезу Голлиса[1]), по которой въ Элефантинѣ былъ поселенъ взятый въ плѣнъ египтянами іудейскій царь Іоахазъ (4 Ц. 23, 34; 2 Пар. 36, 3—4) со своими приближенными, то въ этомъ случаѣ отчасти возможно объяснить игнорированіе этими іудейскими колонистами предписанія Втор. 12 гл. о мѣстѣ богослуженія. Послѣ Іосіи, ревностно проводившаго идею централизаціи іудейскаго богослуженія при іерусалимскомъ храмѣ, вступилъ на престолъ Іоахазъ, въ религіозномъ отношеніи не походившій на отца; объ Іоахазѣ говорится, что онъ „дѣлалъ неугодное въ очахъ Господнихъ во всемъ“ (4 Ц. 23, 32). А при такихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ Іоахазъ, конечно, могъ и не стѣсняться предписаніемъ Втор. 12 гл. о единомъ мѣстѣ богослуженія. Возможно, что въ этомъ своемъ поступкѣ Іоахазъ могъ ссылаться на слова пророка Исаіи: „въ тотъ день жертвенникъ Господу будетъ посреди земли Египетской и памятникъ Господу у предѣловъ ея“ (Иса. 19, 19).

Но такъ или иначе, фактъ отступленія отъ закона о единствѣ іудейскаго богослуженія, допущенный отдѣльной, либеральной въ религіозныхъ вопросахъ іудейской общиной, не можетъ говорить объ отсутствіи или потемнѣніи этой идеи въ іудейскомъ народѣ въ цѣломъ (подобно тому, какъ отпаденіе отдѣльныхъ личностей, даже и крупныхъ общинъ еврейскаго народа въ язычество не можетъ говорить объ уничто-

---

[1]) „Іудейскій храмъ въ Египтѣ“. „The Guardian“ Nowember 27, 1907, стр. 1954 по С. В. Троицкому въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1908 г. Январь, 158.

женіи истинной вѣры вообще въ народѣ еврейскомъ). Это можно было бы сказать въ томъ случаѣ, если бы законность этого Элефантинскаго храма была признана іудейскимъ народнымъ сознаніемъ въ лицѣ представителей и блюстителей закона. Имѣло ли мѣсто это въ данномъ случаѣ?—нѣтъ. Ассуанскіе іудеи пишутъ Багохи, что они три года назадъ просили разрѣшенія на возстановленіе храма у іерусалимскаго первосвященника и священниковъ и др. знатныхъ іудеевъ, но въ теченіе трехъ лѣтъ имъ изъ Іерусалима не отвѣчали, не давали разрѣшенія на возстановленіе храма; почему?—да, очевидно, потому, что считали этотъ храмъ незаконнымъ и, потому, не подлежащимъ возстановленію. Правда, изъ третьяго папируса г. Захау видно, что іудеи получили разрѣшеніе на возстановленіе храма, но чрезъ кого?—чрезъ Делаію, раскольника самарянина, мужъ сестры котораго Манассія построилъ Самарянскій храмъ, и чрезъ Багохи язычника, при томъ, склонившагося въ пользу элефантинскихъ іудеевъ, вѣроятно, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ весьма крупной пошлины (около 2.580.000 руб.), которую просители обѣщали давать Багохи въ случаѣ благопріятнаго исхода ихъ ходатайства. Правовѣрные же іудеи, представители и ревнители закона, относились отрицательно къ Элефантинскому храму, очевидно, считая его незаконнымъ.

Такимъ образомъ, существованіе еврейскихъ храмовъ въ Иліополѣ и Элефантинѣ не можетъ говорить о колебаніи въ сознаніи послѣплѣнныхъ іудеевъ идеи единства мѣста богослуженія при іерусалимскомъ храмѣ. Какъ для іудеевъ Палестины, такъ „и для іудеевъ разсѣянія, по словамъ Гольтцмана, истинное мѣсто богослуженія, центральный пунктъ всей религіозной дѣятельности представлялъ собой іерусалимскій храмъ съ его священными жертвоприношеніями“ [1]).

Сопоставляя фактическія данныя, которыя намъ представляетъ по вопросу о мѣстѣ еврейскаго богослуженія разсмотрѣнная еврейская исторія отъ временъ Моисея до разрушенія іерусалимскаго храма римлянами,—сопоставляя эти данныя съ изложеннымъ нами выше [2]) взглядомъ на взаимоотношеніе священныхъ законовъ относительно мѣста еврейскаго богослуженія, мы находимъ, что еврейская исторія под-

[1]) Holtzmann. ibid. 47 S.

[2]) Стрн. 21.

тверждаетъ этотъ взглядъ. Ибо до построенія іерусалимскаго Соломонова храма мѣстомъ обычнаго, постояннаго богослуженія евреевъ была скинія свидѣнія, но приносились евреями жертвы и на другихъ мѣстахъ, внѣ скиніи, т. е. дѣйствовали въ этотъ періодъ еврейской исторіи одновременно оба закона Исх. 20, 24 и Лев. о мѣстѣ еврейскаго богослуженія. Съ построеніемъ же іерусалимскаго Соломонова храма вступилъ въ дѣйствіе законъ Втор. 12, 10—11, на основаніи котораго іерусалимскій храмъ явился для всѣхъ евреевъ единственнымъ законнымъ мѣстомъ жертвоприношеній.

Свящ. **І. Богоявленскій.**

Сирійское житіе св. Григорія Чудотворца.

Въ 1894 г. извѣстный знатокъ сирійскаго языка Викторъ Риссель, оказавшій большія услуги наукѣ своими переводами важныхъ сирійскихъ памятниковъ, напечаталъ въ «Theologische Zeitschrift aus der Schweiz», Zürich, XI, 4, S. 241—254, переводъ сирійскаго житія св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго, сдѣланный имъ по рукописи Британскаго Музея (add. 14648), которая, по W. Wright'у, принадлежитъ VI вѣку. Это житіе оказалось по основному своему содержанію близко совпадающимъ съ извѣстнымъ похвальнымъ словомъ св. Григорія Нисскаго о жизни св. Григорія Чудотворца (Βίος καὶ ἐγκώμιον ῥηθὲν εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θαυματουργὸν, γενόμενον ἐπίσκοπον τῆς Νεοκαισαρίας)[1]); но въ расположеніи фактовъ, въ подробностяхъ ихъ и въ общемъ характерѣ повѣствованія оно настолько отличается отъ жизнеописанія св. Григорія Нисскаго, что естественно возникъ вопросъ объ источникахъ его и о взаимномъ отношеніи греческаго и сирійскаго житія и сравнительной исторической цѣнности ихъ [2]).

Въ 1896 г. *Paul Bedjan* на основаніи той же рукописи Британскаго Музея, какою пользовался В. Риссель, опубликовалъ сирійскій текстъ житія св. Григорія Чудотворца въ «Acta martyrum et sanctorum», t. VI (Parisiis 1896), p.

---

[1]) Migne, PSG. t. XLVI, col. 893—958. Творенія св. Григорія Нисскаго въ русскомъ переводѣ. Ч. VIII. Москва 1872, стрн. 126—197.

[2]) Ср. *V. Ryssel*, Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus въ „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz“ XI (1894), 4, S. 228—241, и Prof. *P. Koetschau*, Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters, въ „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 41 (1898), S. 211—250.

83—106. Этотъ текстъ во многомъ расходится съ переводомъ В. Ригселя. Однако не всегда можно точно опредѣлить, основываются ли эти уклоненія на болѣе правильномъ чтеніи рукописи или на собственныхъ догадкахъ Bedjan'а. Heinr. Hilgenfeld'у они представляются скорѣе исправленіями, и съ своей стороны онъ далъ поправки къ переводу В. Рисселя только болѣе яркихъ уклоненій, въ которыхъ, по его мнѣнію, P. Bedjan предлагаетъ болѣе правильное чтеніе [1]).

P. Bedjan признаетъ редакцію сирійскаго житія въ рукописи Британскаго Музея не совсѣмъ точною; напр., авторъ этого житія утверждаетъ, что св. Григорій Чудотворецъ получилъ епископское посвященіе отъ Григорія Назіанзина (Богослова), тогда какъ Григорій Неокесарійскій умеръ лѣтъ на 50 раньше рожденія Григорія Богослова. Такого рода ошибки P. Bedjan исправляетъ въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ на основаніи Берлинскаго манускрипта № 321. Текстъ послѣдняго почти въ четыре раза обширнѣе текста рукописи Британскаго музея, но P. Bedjan не могъ положить его въ основу своего изданія, такъ какъ большая часть листовъ этой рукописи находится въ плачевномъ состояніи [2]). P. Bedjan, повидимому, не производилъ сличенія житія въ Берлинскомъ манускриптѣ съ жизнеописаніемъ св. Григорія Нисскаго. Между тѣмъ отрывокъ, приведенный P. Bedjan'омъ въ прим. 1 на стрн. 84, наводитъ В. Рисселя [3]) на мысль, не представляетъ ли Берлинскій текстъ просто перевода (въ нѣсколько распространенной формѣ) жизнеописанія Григорія Нисскаго. P. Bedjan не даетъ матеріала для сужденія объ этомъ, и мы не имѣемъ возможности судить, не примыкаютъ ли и другія части этого жизнеописанія къ греческому житію,—на это, можетъ быть, указываетъ отмѣченная Bedjan'омъ надпись большими красными буквами, сдѣланная неизвѣстнымъ оріенталистомъ на листахъ 8в и 9а: «Исторія Григорія, епископа Нисскаго». Но если даже въ другихъ частяхъ берлинскій текстъ совпадаетъ съ сирійскимъ жизнеописаніемъ, то и въ такомъ случаѣ, по мнѣнію В. Рисселя, можно предположить, что Берлинскій манускриптъ даетъ

---

[1]) Die Vita Gregor's des Wunderthäters und die Syrischen Acta martyrum et Sanctorum въ „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 41 (1898), S. 454—456.

[2]) Acta martyrum et Sanctorum, p. VI.

[3]) Litteral. Centralblatt 1896, Nr. 21, Sp. 761—762.

интерполяцію древняго сирійскаго жизнеописанія посредствомъ матеріала, заимствованнаго изъ греческаго жизнеописанія св. Григорія Нисскаго.

Предлагаемый переводъ сирійскаго житія св. Григорія Чудотворца сдѣланъ по нѣмецкому переводу В. Рисселя, который, въ виду приведеннаго сужденія H. Hilgenfeld'a, не потерялъ своего значенія и послѣ опубликованія подлиннаго текста въ изданіи Bedian'a, при этомъ приняты во вниманіе исправленія H. Hilgenfeld'a; Въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ указаны параллели къ нему въ похвальномъ словѣ св. Григорія Нисскаго по изданію Миня и по русскому переводу Московской Духовной Академіи.

Н. Сагарда.

Повѣсть о славныхъ дѣяніяхъ блаженнаго Григорія, епископа Неокесарійскаго.

1. *Различные виды духовной жизни.* Братья мои, восхвалимъ Бога, Который имѣетъ благоволеніе къ жизни всѣхъ людей [и хочетъ], чтобы они достигли познанія истины и жили и образомъ своего поведенія духовно восходили къ величественной небесной высотѣ, такъ, чтобы, въ то время какъ кажется, что они по плоти ходятъ на землѣ, однако пребывали какъ ангелы предъ величіемъ Божіимъ. Ибо не на горахъ только и въ пещерахъ и въ ущельяхъ и въ пропастяхъ земныхъ многіе ожидали спасенія Божія, но также и въ мирное для Церкви время обрѣтались исполненные силы подвижники, облеченные оружіемъ духа и побѣдоносно ведущіе борьбу съ врагомъ силою Креста,—какъ мы разскажемъ о блаженномъ Григоріи, епископѣ неокесарійскомъ.

2. *Поставленіе отшельника Григорія во епископа неокесарійскаго* [1]). До этого времени онъ былъ отшельникомъ и находилъ радость въ пустынѣ горъ, чтобы тамъ обрѣтать миръ творенія. И въ то время, какъ душа его всецѣло предавалась этой блаженной радости и стремилась къ совершенной жизни, слава о немъ распространилась во многихъ городахъ. И именно въ это время, по особому устроенію Божію, отъ труда временной жизни вошелъ въ вѣчный покой епископъ, возсѣдавшій на апостольскомъ престолѣ города Неокесаріи. Клирики собрались и пришли къ знаменитому Гри-

[1]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 908 sq. Русск. перев. ч. VIII, стрн. 142 сл.

горію Назіанзскому и просили его дать имъ пастыря, возвѣстивъ ему о представленіи только что умершаго. Когда праведникъ Божій услышалъ это, онъ отпустилъ ихъ въ то время въ мирѣ, чтобы они ушли отъ него, сказавъ: «Господь печется о васъ, и Онъ поставитъ пастыря для вашего стада по Своей волѣ». Блаженный Григорій, святитель Божій, немедленно отдался все превозмогающей молитвѣ; и онъ палъ на колѣни и молился и говорилъ: «Господи, всемогущій Боже! Твои суть небеса и ангелы на нихъ, предъ Твоимъ сіяніемъ трепещутъ херувимы и предъ Твоимъ велѣніемъ устрашаются крѣпкіе серафимы; Ты отъ начала создалъ вселенную и въ ней расположилъ Твоимъ повелѣніемъ міры; Ты, мой Господи, прежде сего спасъ Твою Церковь и стяжалъ ее драгоцѣнною Твоею кровію,—Ты избери также и Твоему стаду пастыря по волѣ Твоей».

И когда онъ такъ молился, тогда пришелъ на него сладкій и пріятный сонъ; и услышанъ былъ имъ голосъ, который говорилъ: «не избирай никого на это служеніе, кромѣ отшельника Григорія». И онъ (сир. я?) сказалъ: «Господь мой! Кто же сообщитъ мнѣ о мѣстопребываніи Григорія? Ибо, вотъ, онъ—обитатель горъ, онъ даже не имѣетъ постояннаго мѣстопребыванія. Ибо кто можетъ гоняться за орломъ, если онъ, поднявшись въ воздухъ, весело паритъ на крыльяхъ эѳира»? И снова былъ голосъ къ нему, во второй разъ, и сказалъ ему: «Пошли, пусть приведутъ клириковъ; и возьми въ руки святое Евангеліе и войди въ алтарь Божій, въ святое мѣсто искупленія, и помяни тамъ его имя и назначь его, хотя бы его даже не было тамъ! И мое уже (дѣло) гоняться за орломъ и привести его оттуда, гдѣ онъ находится. Ибо Я знаю всѣхъ птицъ небесныхъ и дикіе обитатели полей Мои».

И когда дивный мужъ Божій, епископъ Григорій, услышалъ это, тогда призвалъ онъ клириковъ, какъ ему было повелѣно, и пошелъ съ ними къ алтарю Божію. И онъ воскликнулъ и сказалъ: «мы нарицаемъ имя отшельника Григорія, котораго Богъ избралъ на епископскій престолъ въ городѣ Неокесаріи». И сказавши это, благословилъ ихъ и отпустилъ ихъ въ мирѣ».

3. *Посѣщеніе Григоріемъ Назіанза, принятіе служенія епископа и откровеніе истиннаго ученія* [1]). Ибо Богъ, Который

---

[1]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 909 sqq. Русск. перев. ч. VIII, стр. 144 сл.

во всѣ времена творитъ чудеса въ своихъ святыхъ и попеченіе Котораго открывается во всемъ человѣческомъ родѣ[1]), послалъ одного изъ огненныхъ ангеловъ, которые стоятъ въ служеніи Его славѣ, къ Григорію на гору и повелѣлъ сказать ему: «вотъ, ты долженъ быть святителемъ Божіимъ въ городѣ Неокесаріи! встань, иди туда и вступи (въ служеніе). Но прежде пойди въ городъ Назіанзъ и получи благословеніе отъ избранника Божія Григорія, и потомъ въ мирѣ иди въ твой городъ»! Услышавъ это, онъ сказалъ: «Ты, Господи, содержащій все въ Своей власти, Ты знаешь, что рабу Твоему не по сердцу преходящая слава; но если такъ угодно Тебѣ, Господи, то да будетъ Твоя воля на насъ, какъ и на небѣ».

И тотчасъ онъ всталъ и отправился въ городъ Назіанзъ и возвѣстилъ епископу Григорію то, что ангелъ сказалъ ему. Григорій также удержалъ его у себя и возвѣстилъ ему о тайнахъ Божіихъ, которыя совершились съ нимъ. И такъ онъ благословилъ его и отпустилъ его въ мирѣ.

Когда избранный Григорій сошелъ въ городъ, онъ нашелъ его пламенѣющимъ почитаніемъ идоловъ. Увидѣвши великую честь, какую они оказывали чуждымъ божествамъ, онъ горько плакалъ и молился и говорилъ: «Господи Боже, творецъ и хранитель тварей! Такъ какъ Ты послалъ ученикамъ Твоимъ, апостоламъ, Святаго Духа, Параклита, и ихъ невѣдѣніе просвѣтилъ Твоимъ познаніемъ истины, то яви твои чудеса и въ сіе время и дай намъ посредствомъ Твоего писанія образъ сокровенныхъ тайнъ Твоей вѣры»! И тотчасъ сдѣлались видимыми на стѣнѣ буквы, которыя гласили такъ: «три лица, Отца, Сына и Святаго Духа, единое божественное естество».

Въ ту ночь Григорій заснулъ и увидѣлъ во снѣ юношу, который имѣлъ въ своей рукѣ книгу, и дѣву, которая облечена была въ драгоцѣнныя одежды, и онъ держалъ ее за руку, именно (онъ увидѣлъ) Іоанна Евангелиста, сына Зеведея, и Марію, Матерь нашего Господа. Они сказали ему: «замѣть то, что ты видишь, мужъ! Ибо, вотъ, ты удостоенъ[2]) нынѣ, увидѣть вѣру, которая явилась съ неба. Однако встань, какъ высокій рогъ, и проповѣдуй предъ народомъ». И онъ училъ ихъ безпрестанно днемъ и ночью.

[1]) *H. Hilgenfeld* въ „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 41 (1898), S. 454.

[2]) *H. Hilgenfeld*, S. 455.

4. *Обманъ іудеевъ, ихъ наказаніе и милосердіе Григорія* [1]). И послѣ того, какъ онъ пробылъ у нихъ нѣкоторое время, тогда вышелъ, чтобы посѣтить свой діэцезъ. И когда онъ шелъ своею дорогою, вотъ, тогда сказали два человѣка изъ народа іудейскаго другъ къ другу свойственнымъ имъ коварнымъ образомъ: «вотъ проходитъ Григорій; обманемъ его немного и получимъ отъ него милостыню». И они сказали: «какимъ образомъ»? И одинъ сказалъ другому: «ты ложись какъ бы мертвымъ, а я буду плакать надъ тобою»! И случилось: когда Григорій подошелъ къ нимъ, то мужъ, который [тамъ] стоялъ, бросился предъ нимъ ницъ и сказалъ: «прошу тебя, господинъ, сжалься надо мною. Мы шли своимъ путемъ, когда этотъ мой товарищъ легъ [мертвымъ]. Удѣли мнѣ столько, сколько необходимо для его погребенія». Григорій тотчасъ отрѣзалъ половину своего плаща и бросилъ ее на него; и тотчасъ вышла его душа изъ его тѣла. И такимъ образомъ ложь ихъ ясно обнаружилась.

Когда Григорій ушелъ отъ нихъ далеко, тогда подошелъ мужъ къ [только что] умершему, дотронулся до него и сказалъ: «ну, вставай! Вотъ мы посмѣялись надъ мужемъ и получили отъ него милостыню». Но когда онъ увидѣлъ тѣло, которое теперь дѣйствительно сдѣлалось трупомъ, то побѣжалъ къ блаженному Григорію и сказалъ: «имѣй милосердіе ко мнѣ, господинъ, ученикъ Христа», сообщивши ему напередъ всю свою ложь. И онъ сказалъ: «по бѣдности своей, господинъ, онъ сдѣлалъ это. И какъ твой Господь, господинъ, Который Свою благость показалъ по отношенію къ негодному нашему народу, такъ яви и къ намъ свою благость. Ибо онъ имѣетъ жену и дѣтей, и они ожидаютъ его». И когда мужъ Божій услышалъ это, онъ возвратился съ нимъ и сталъ надъ умершимъ, и молился ко Господу и сказалъ: «Христе, Спасителю міра! Такъ какъ Ты добровольно пришелъ въ царство мертвыхъ, чтобы Адама, Твой образъ, возбудить отъ тлѣнія смерти, и избавилъ его отъ грѣха преступленія заповѣди въ Эдемѣ и вывелъ его плѣненнаго, сидѣвшаго плѣненнымъ уже съ [перваго] поколѣнія міра; также и Лазаря, мой Господи, когда Ты воззвалъ его, смерть вынесла, положила предъ Тобою,—Ты, Господи, также и теперь умилосердись надъ этимъ юношей и повели его душѣ возвратиться въ его тѣло». И когда онъ окончилъ свою молитву, онъ взялъ его за руку

[1]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 940 sq. Русск. перев. ч. VIII, стр. 176 сл.

и сказалъ ему: «тебѣ, душа, твореніе Божіе, я говорю во имя Господа Іисуса Христа: возвратись въ свое мѣсто и снова обитай въ своемъ тѣлѣ, подобно тому, какъ ты прежде сего была въ немъ». И тотчасъ всталъ юноша, и всякій, кто тамъ былъ, прославилъ Бога за чудеса, которыя онъ совершаетъ въ людяхъ чрезъ своихъ избранниковъ. Также и эти іудеи тотчасъ приняли крещеніе и сдѣлались вѣрными монахами (буквально: обитателями монастыря).

5. *Изгнаніе демона прорицателя и обращеніе языческаго жреца* [1]). И случилось: когда блаженный Григорій пришелъ къ одному городу, онъ увидѣлъ внѣ его идольское капище, и онъ вошелъ и ночевалъ въ немъ, и оставался въ немъ цѣлую ночь бодрствующимъ. Демонъ, который былъ почитаемъ въ капищѣ, устрашился предъ молитвою блаженнаго Григорія и ушелъ оттуда. Лишь только блаженный окончилъ ночное служеніе, онъ пошелъ дальше своею дорогой. При наступленіи дня пришелъ въ капище языческій жрецъ, который обычно совершалъ служеніе этому богу (правильнѣе: имѣлъ попеченіе о культѣ этого бога), и когда онъ по своему обыкновенію много молился и плакалъ, то не было бога, который долженъ былъ явиться ему. Отъ великой печали, объявшей его, онъ разорвалъ свои одежды; и когда онъ [еще разъ] много молился, онъ явился ему и сказалъ ему: «отнынѣ ты не можешь больше желать, чтобы я являлся сюда! Григорій именно, ученикъ Христа, вошелъ сюда, помолился здѣсь и изгналъ меня, и такимъ образомъ я не могу болѣе приходить сюда». Говоритъ ему жрецъ: «значитъ, еслибы Григорій приказалъ тебѣ, то ты вошелъ бы сюда»!? И онъ сказалъ: «если онъ прикажетъ мнѣ, я войду сюда». Услышавъ это, жрецъ побѣжалъ къ блаженному Григорію въ горы и сказалъ ему: «если ты прикажешь богу, который почитается жителями этой страны, а теперь твоею молитвою изгнанъ, и онъ [снова] войдетъ въ свое мѣсто, то я приду и сдѣлаюсь ученикомъ Бога, Котораго ты проповѣдуешь». Когда блаженный Григорій услышалъ это, онъ такъ написалъ ему на дощечкѣ: «Григорій, ученикъ Христа, идолу. Войди въ твое мѣсто». Жрецъ взялъ дощечку, вошелъ въ капище и положилъ ее въ немъ; и тотчасъ явился богъ. И сказалъ ему жрецъ: «теперь, когда ты получилъ на это приказаніе, ты возвратился на свое мѣсто»!? И онъ сказалъ

---

[1]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 913 sqq. Русск. пер. ч. VIII, стр. 149 сл.

ему: «да»! Тогда отвѣтилъ жрецъ и сказалъ: «такъ, значитъ, Григорій сильнѣе тебя, такъ что ты подчиняешься его приказанію»!? И отвѣтилъ демонъ и сказалъ ему: «намъ невозможно противостоять силѣ Креста, потому что ему подчинены легіоны ангеловъ и людей и демоновъ» Тогда отвѣтилъ жрецъ и сказалъ: «итакъ, если ученикъ настолько сильнѣе тебя, то насколько болѣе его учитель! Поэтому мой долгъ уйти, чтобы служить тому, кто болѣе тебя»! И тотчасъ онъ бросилъ его на произволъ судьбы и пошелъ къ блаженному Григорію и сдѣлался ученикомъ его.

6. *Сомнѣніе жреца въ разсказѣ Григорія о мученической смерти юноши* [1]). И случилось однажды: когда Григорій сидѣлъ и объяснялъ (Писаніе), онъ сталъ прислушиваться и слушалъ что-то и видѣлъ какъ бы очами духа. Жрецъ сказалъ: «открой мнѣ, господинъ, что ты видишь, и почему ты прислушиваешься, какъ будто ты что-то слышишь»! Блаженный Григорій сказалъ: «я вижу, какъ именно теперь въ городѣ юноша стоитъ предъ судьей и даетъ свидѣтельство и умерщвляетъ сатану благостью Божіею». Жрецъ сказалъ: «господинъ, позволь мнѣ пойти и посмотрѣть, чтобы такимъ образомъ утвердиться въ вѣрѣ». И онъ сообщилъ ему силу своей молитвы и сказалъ: «иди въ мирѣ, и Господь нашъ да идетъ съ тобою». И тотчасъ жрецъ направился въ городъ и вошелъ въ него и увидѣлъ, какъ ему было сказано, и мученичество того юноши было совершено огнемъ. И жрецъ воскликнулъ громкимъ голосомъ удивленія и сказалъ: «благословенъ Господь нашъ, освободившій насъ отъ обольщеній идоловъ чрезъ своего ученика Григорія».

7. *Побѣда жреца надъ демономъ въ банѣ посредствомъ молитвы Григорія* [2]). Но, далѣе, была въ городѣ баня, и сильный демонъ обиталъ въ ней и не допускалъ никого войти въ нее, кромѣ какъ только отъ третьяго часа до девятаго. И если кто отваживался войти туда не въ это время, то онъ умерщвлялъ его. Но жрецъ, уставшій отъ напряженія пути, захотѣлъ войти внѣ этого времени, чтобы помыться. Тогда хозяинъ бани сильно удерживалъ его и отклонялъ отъ этого, говоря: «мужъ, ты хочешь своей смерти»? Но жрецъ, такъ какъ онъ твердо надѣялся на молитву блаженнаго Гри-

---

[1]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 949. Русск. перев. ч. VIII, стр. 186 сл.
[2]) Ср. Migne. PSG. t. XLVI, col. 952. Русск. перев. ч. VIII, стр. 188 сл.

горія, смѣло вошелъ туда; и когда демонъ увидѣлъ его, то завылъ и потрясъ двери, и баня едва не разрушилась; и онъ сказалъ жрецу: «мужъ! еще жертвенное мясо между твоими зубами (т. е. ты только что еще былъ языческимъ жрецомъ) [1],—какъ смѣешь ты такъ презирать меня? Ибо, что же я могу причинить тебѣ, когда молитва блаженнаго Григорія сопровождаетъ тебя»? Но жрецъ исполнилъ свое желаніе и потомъ вышелъ и поднялся и разсказалъ блаженному Григорію все, что произошло.

8. *Отведеніе рѣки Лики отъ угрожаемаго ею города* [2]. Былъ въ той странѣ городъ, и рѣка протекала въ городскомъ районѣ, и вода постоянно причиняла большія поврежденія, такъ что они называли ту рѣку за ея большую свирѣпость «Волкомъ» (т. е. Λύκος). Когда люди города услышали о чрезвычайныхъ чудесахъ, которыя Господь нашъ совершалъ руками блаженнаго Григорія, тогда они направились къ нему, чтобы сообщить ему объ этомъ, говоря ему: «молимъ тебя, господинъ! Сжалься надъ нами! Положеніе города, господинъ, въ которомъ мы живемъ, прекрасно; однако рѣка, которая всегда протекаетъ подлѣ него, причиняетъ большія поврежденія и уноситъ, господинъ, наше имущество и нашъ скотъ; также она разрушаетъ наши дома до основаній и уноситъ ихъ и умерщвляетъ людей, которые живутъ въ домахъ. Но подобно твоему Господу, великому зодчему міротворенія, Который пришелъ, чтобы возсоздать разрушенное (Іезек. 36, 36) и запустѣвшимъ жилищамъ чадъ Адамовыхъ снова дать миръ, такъ можешь также и ты, господинъ, возвратить миръ городу, который опустошенъ поврежденіями рѣки». Когда блаженный Григорій услышалъ отъ нихъ объ этомъ, онъ всталъ и пошелъ съ ними. И когда онъ увидѣлъ многія рытвины, которыя окружали рѣку въ срединѣ города, также большія поврежденія, которыя она причинила, тогда онъ взялъ свой посохъ и воткнулъ его въ окрестностяхъ города въ землю и сказалъ: «говорю тебѣ, нѣмая природа, и вамъ, влажныя воды, во имя нашего Господа Іисуса Христа, Бога всего міра: ты не должна снова вторгаться въ него (т. е. въ городъ) и причинять въ немъ какой-либо вредъ. И тотчасъ распустился его посохъ и сдѣлался большимъ деревомъ; и

---

[1]) *H. Hilgenfeld*, S. 455.

[2]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 929. Русск. перев. ч. VIII, стр. 164 сл.

всякій разъ, когда приходили воды и наталкивались на него, онѣ должны были снова поворачивать отъ городского округа и онѣ дѣлали углубленія въ другомъ мѣстѣ, протекая теперь къ югу отъ города.

9. *Осушеніе озера для примиренія двухъ братьевъ* [1]). Въ то время въ городѣ жилъ знатный мужъ: и по велѣнію Божію онъ преставился отъ жизни тѣлесной и оставилъ двухъ сыновей. Когда эти наслѣдники раздѣлили все свое наслѣдство, осталось у нихъ озеро, которое приносило большой доходъ своему обладателю, ибо въ немъ была необычайная масса разныхъ рыбъ. И потому относительно него дѣло дошло у нихъ до большого разлада. Они спорили такъ много и горячо, что даже своихъ слугъ держали вооруженными и готовыми къ борьбѣ другъ противъ друга. Друзья ихъ извѣстили блаженнаго Григорія о такомъ положеніи дѣла. Мужъ Божій безъ замедленія пошелъ къ нимъ, чтобы примирить ихъ, сказавши имъ: «мужи, вы вѣдь братья! Зачѣмъ вы хотите доставлять удовольствіе сатанѣ? Одинъ пусть удержитъ за собою озеро, а другой—возьметъ деньги, какія придутся за него!» И одинъ изъ нихъ говоритъ: «Я не выпущу его». И другой: «до смерти я не отступлюсь отъ него». Блаженный повелѣлъ вмѣстѣ пойти къ озеру; и когда всѣ стояли подлѣ него, тогда блаженный сказалъ къ нимъ: «люди, что вы спорите о томъ, что вамъ не принадлежитъ? Воды принадлежатъ Богу; прудъ также принадлежитъ Богу. [Значитъ] что же вы спорите о томъ, что вамъ не подчинено? Хотите ли вы установить миръ между собою, или же я долженъ показать вамъ, что озеро не принадлежитъ вамъ»? Но они сказали: «нѣтъ»! Когда блаженный Григорій увидѣлъ, что они не поддавались убѣжденію заключить миръ, и сатана подстрекалъ ихъ къ тому, чтобы напоить своею кровію землю, тогда простеръ онъ свои руки надъ водами и сказалъ: «говорю вамъ, влажныя воды, подвластныя Христу! Во имя Господа нашего Іисуса Христа, повелѣніемъ Котораго вы собраны въ это мѣсто, въ это [именно] имя Христа я говорю вамъ, чтобы вы удалились съ этого мѣста и поглощены были бездной земли, чтобы изъ-за любви къ вамъ не разрушался образъ Божій (т. е. человѣческое тѣло)». И тотчасъ высохли эти воды, и дно и грунтъ земли сдѣлались видимыми. И блаженный сказалъ къ этимъ братьямъ: «видите вы теперь, что

---

[1]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 925 sq. Русск. перев. ч. VIII, стр. 161 сл.

воды не вамъ принадлежали!? Были ли онѣ въ чемъ-нибудь подчинены вашему повелѣнію? Могли ли вы какъ-нибудь приказать имъ, чтобы онѣ оставались въ вашемъ прудѣ? Посему идите въ мирѣ»! Братья, хотя [прежде] и не хотѣли, заключили миръ другъ съ другомъ и ушли.

10. *Избраніе кузнеца Александра во епископа* [1]). Въ той странѣ былъ маленькій городъ, который также подчиненъ былъ [епископской власти] Неокесаріи. Въ эти дни по повелѣнію Божію отошелъ изъ жизни міра изнуренный [трудами своей жизни] епископъ, который былъ въ немъ. Клирики по обычаю, который господствовалъ въ городѣ, пошли въ Неокесарію, чтобы тамъ получить для себя пастыря. Явившись къ Григорію, они дали ему списокъ именъ, которыя [при этомъ] должны были быть приняты во вниманіе. Но когда списокъ былъ прочитанъ, то оказалось, что тамъ было имя мужа, который имѣлъ много недостатковъ и имя котораго поставлено было въ спискѣ ради его богатства. Между клириками былъ одинъ ревнитель; когда онъ услышалъ его имя въ спискѣ, тогда ревность Божія возбудила его, и онъ сказалъ: «не ставьте никого, кромѣ кузнеца Александра». Блаженный Григорій, услышавъ это слово, понялъ, что исторія съ кузнецомъ Александромъ вспыла не случайно, и такимъ образомъ онъ отпустилъ клириковъ, и они ушли. Онъ тотчасъ разостлалъ свою мантію предъ Господомъ и преклонилъ колѣна въ молитвѣ и сказалъ: «Господи Боже, сидящій на херувимахъ, прежде начала всѣхъ временъ ты основалъ землю, и Твои персты создали небо, Ты не преходишь съ поколѣніемъ и не измѣняешься съ временемъ и не исчезаешь какъ дни, но Ты всегда тотъ же, [уже] прежде начала міровъ, и небо и земля и глубины вмѣстѣ съ воздушнымъ пространствомъ какъ ладони предъ Тобою и какъ капля изъ бадьи. И нынѣ, Господи, мановеніемъ Котораго люди пришли къ бытію, благоволи избрать теперь себѣ мужа, который благоугоденъ волѣ Твоей». И когда онъ окончилъ свою молитву, тогда былъ небесный голосъ къ нему и сказалъ ему: «никого ты не долженъ ставить тамъ во епископа, кромѣ кузнеца Александра». Но Григорій сказалъ: «о, Господи, кто же покажетъ мнѣ этого мужа»? И второй разъ былъ божественный голосъ къ нему и сказалъ ему: «пошли, пусть приведутъ мужа, который съ нимъ работаетъ, и отъ него ты можешь по-

---

[1]) Ср. Migne, PSG, t. XLVI, col. 933 sq. Русск, пер. ч. VIII, стр. 169 сл.

лучить свѣдѣнія объ его превосходныхъ качествахъ». И тотчасъ онъ послалъ скоро за мужемъ; и когда кузнецъ появился въ комнатѣ предъ Григоріемъ, онъ поднялся и сказалъ къ нему: «скажи мнѣ, мой братъ, кто тотъ Александръ, который работаетъ съ тобою, и что онъ (за человѣкъ)»? Кузнецъ отвѣтилъ и сказалъ: «онъ хочетъ заставить насъ непремѣнно вѣрить, о господинъ, что онъ глупый человѣкъ; но я, о господинъ, не считаю его за глупца, ибо его дѣла не дѣла глупца [1]). Его заработокъ составляетъ болѣе 150 грошей (собственно nummus) въ день, но онъ не беретъ отъ меня больше 50 грошей и на эти деньги онъ питается небольшимъ количествомъ хлѣба; а то, что остается, онъ даетъ бѣднымъ. И мяса онъ не ѣстъ и вина не пьетъ, и еще никто не видѣлъ, чтобы онъ мылся въ банѣ, и его ужина достаточно ему отъ вечера и опять до вечера. Но когда онъ говоритъ, то изъ устъ его исходятъ слова мудрости, подобныхъ которымъ не говорили никогда мірскіе философы» [2]). Услышавъ это, блаженный Григорій сказалъ кузнецу: «Бога ради [3]), братъ мой! Какъ знаешь,—смотря по тому, что тебѣ подскажетъ хитрость ремесла,—такъ приведи его сюда». Кузнецъ пошелъ назадъ въ свой домъ и сказалъ Александру: «У насъ недостаетъ желѣза. Пойдемъ въ городъ Неокесарію». И когда они пришли въ городъ, онъ привелъ его предъ Григорія. Но Александръ, лишь только вошелъ, сталъ ребячески притворяться и говорить вздорныя слова. Однако, при своемъ появленіи въ дверяхъ, онъ показался тому, предъ кѣмъ онъ явился, какъ сіяющая звѣзда. И епископъ Григорій воскликнулъ и сказалъ: «Вотъ, это—мужъ, лице котораго сіяетъ какъ утренняя заря и душа котораго просвѣщена сіяніемъ небесной славы». И онъ поставилъ его предъ народомъ и заклиналъ его и сказалъ: «заклинаю тебя Тѣмъ, Кто небо простеръ, какъ ковры, и на немъ воздвигъ престолъ Своей славы и поселилъ тамъ въ служеніе Своему величію ангеловъ огня и духа; заклинаю Тѣмъ, Кто землю на водахъ основалъ отъ начала и на нихъ положилъ кругъ земной и опредѣлилъ въ жилище для человѣка; заклинаю Тѣмъ, Кто Свои руки распростеръ на крестѣ и привлекъ землю въ познаніе истины,—не полагай покрова на твои истинныя качества (сир. «твореніе», т. е. твое нрав-

[1]) *H. Hildenfeld*, S. 455.
[2]) *H. Hildenfeld*, S. 455.
[3]) Собственно: „bei deinem Leben".

ственное состояніе; или можетъ быть вм. γένεσις=происхожденіе),—но я хочу видѣть тебя такимъ, каковъ ты для Бога,—если ты мудръ, то какъ мудраго, если ты безуменъ, то какъ безумнаго». И когда Александръ услышалъ это, онъ убоялся предъ чрезвычайною силою его заклинанія, и онъ сказалъ: «О господинъ, для чего это необходимо, что ты [такъ основательно] изслѣдуешь твоего раба. Ибо насколько было въ моихъ силахъ, Богъ былъ для меня [цѣлью моего] познанія». Но Григорій сказалъ ему: «скажи мнѣ, откуда ты, и какое твое занятіе»? Александръ открылъ ему все положеніе дѣла и сказалъ: «я, господинъ, былъ сыномъ Максимиліана изъ города Рима. И когда мой отецъ умеръ, тогда я много думалъ о томъ, чтобы приблизиться къ Богу. И я увидѣлъ, что для души, которая любитъ Бога, нѣтъ предпочтительнѣе образа существованія, какъ тотъ, чтобы она въ этомъ мірѣ находилась въ бѣдности. Когда я разсудилъ такъ, тогда я продалъ все имѣніе, которое родители мои оставили мнѣ въ наслѣдство, золото и серебро и помѣстья и одежды, и отдалъ это бѣднымъ; также и рабовъ, которыхъ я имѣлъ, семьсотъ [по числу], я въ одинъ день отпустилъ на свободу. И Христосъ, мой Господь, откроетъ твоей святости—Онъ, Который владычествуетъ надъ мыслями души и Которому вѣдомы помышленія людей[1])—откроетъ, что я разсказалъ это не для тщетнаго самохвальства, но изъ страха предъ клятвою». Григорій далѣе сказалъ ему: «Бога ради [2]), братъ мой! [скажи] почему ты избралъ себѣ этотъ путь юродства»? Александръ сказалъ ему: «потому что я видѣлъ, какъ міръ неразумно поставилъ безжалостность на мѣсто любви и немилосердіе на мѣсто милосердія,—нынѣ люди почитаютъ и завтра презираютъ ее, нынѣ прославляютъ ее и завтра поносятъ ее, этотъ благословляетъ и другой проклинаетъ,—видѣлъ, какъ люди чувствуютъ себя привлеченными троякимъ образомъ къ тому, чтобы заявить о себѣ въ твореніи Божіемъ: или чтобы быть прославляемыми отъ людей, или чтобы имѣть матеріальную (собств. нар. тѣлесно) выгоду или чтобы обладать властью правящаго положенія. Поэтому я избралъ для себя бѣдность, чтобы чрезъ нее побѣдить сатану. Если случается, что бѣднякъ находится на пути и приходятъ разбойники и видятъ, что онъ совершенно

---

1) *H. Hilgenfeld*, S. 455.

2) И здѣсь: „bei deinem Leben“.

бѣденъ, то они удовлетворяютъ [даже] его потребности изъ того, что имѣютъ.

И когда Григорій услышалъ это, пришелъ въ изумленіе и удивился и сказалъ: «Хвала тебѣ, Боже, даровавшему это сокровище въ земномъ сосудѣ, такъ какъ это—Святый Духъ Божій, Который обитаетъ въ избранномъ (Имъ) сосудѣ, (т. е. въ одномъ изъ) людей». И тотчасъ онъ возвелъ его въ священный санъ, сказавши: «иди, братъ мой; паси отнынѣ стадо Христово». И онъ просилъ его и говорилъ: «взойди, изъясни на каѳедрѣ (Писаніе) и удовлетвори народъ своими божественными изреченіями». И, дѣйствительно, своими изреченіями онъ привелъ въ удивленіе народъ; и онъ привлекъ его къ страху Божію, такъ что каждый прославлялъ нашего Господа за мудрость, которую Онъ даровалъ людямъ.

Но когда Григорій отпустилъ его, чтобы онъ ушелъ въ мирѣ, дабы возсѣсть на каѳедрѣ своего святительскаго служенія, тогда онъ возблагодарилъ и сказалъ: «Хвала Тебѣ, о Боже! Какъ много однако святыхъ Ты имѣешь въ мірѣ, и они невѣдомы и сокрыты отъ людей вслѣдствіе своего уничиженнаго положенія, но великими стоятъ они въ Твоихъ глазахъ». Когда Александръ со своими клириками отосланъ былъ въ мирѣ, тогда блаженный Григорій остался одинъ со своею душею и собралъ всю свою душу вмѣстѣ съ своими мыслями, чтобы излить ее предъ Богомъ въ обильномъ слезами порывѣ, плача и говоря: «О Господи, мой Боже! Отъ запада (resp. отъ вечера, по Быт. I, 5?) Ты призвалъ землю [въ бытіе] до концовъ міра, и всѣ существа ангеловъ и людей получили бытіе, о Господи, по мановенію Твоей воли, также и дикія животныя, которыя рѣзвятся въ уединеніи пустыни, и птицы, которыя въ силу своей легкости (resp. быстроты), рѣзвятся въ воздухѣ, носятъ на себѣ образъ Твоего Креста [своими распростертыми крыльями] и такимъ образомъ отваживаются парить высоко на вершинахъ; также и толпа рыбъ, о Господи, которая движется въ глубинѣ моря, воспринимаетъ отъ Твоего дыханія, чтобы не задохнуться въ дико бушующемъ потокѣ водъ; и, когда Твоей волѣ угодно было, Ты, о Господи, сорокъ лѣтъ питалъ въ пустынѣ жестоковыйный народъ хлѣбомъ, который испеченъ былъ не руками, и далѣе, когда благодать Твоя открылась надъ родомъ чадъ Адамовыхъ и захотѣла сдѣлать явными сокрытыя силы земли, Ты пятью хлѣбами насытилъ семь тысячъ въ пустынѣ, при чемъ имъ на вечерю осталось

двѣнадцать коробовъ,—и нынѣ, Господи, благодарю Тебя, что Ты точно такъ же, какъ Твоя благость всѣмъ существамъ даруетъ то, въ чемъ они нуждаются, и мнѣ послалъ мужа Александра, который долженъ смирить мою бѣдную душу, чтобы она не провозносилась въ самодовольствѣ.

11. *Оклеветаніе Григорія распутной женщиной, ея наказаніе и помилованіе* [1]). И когда блаженный Григорій окончилъ свою молитву, то уснулъ вслѣдствіе напряженія и изнеможенія отъ слезъ тихимъ сномъ. И онъ увидѣлъ во снѣ, какъ нѣкто въ образѣ мужа сталъ по правую сторону его, и онъ сказалъ ему: «мужайся, мужъ Божій Григорій; ибо многое ты долженъ будешь претерпѣть отъ своихъ враговъ, и [въ концѣ концовъ] ты побѣдоносно устоишь [въ борьбѣ], и они упадутъ въ яму, которую копаютъ для тебя. И тотчасъ онъ поднялся отъ своего сна и благодарилъ Господа за это видѣніе, которое онъ видѣлъ. А врагъ праведности, который отъ начала умерщвляетъ людей, когда увидѣлъ что изъ населенія города Неокесаріи, между которымъ [въ началѣ] находилось только семнадцать вѣрующихъ, онъ безчисленныя тысячи привелъ къ истинной вѣрѣ — тогда ненавистникъ (т. е. сатана) захотѣлъ осыпать его стрѣлами злобы и научилъ рабовъ лжи, какъ они могли бы оклеветать Григорія. Эти ученики порочности, подхвативши совѣтъ своего учителя, послали привести развратную женщину; и потомъ они сказали ей: выполни съ нами тайный планъ, а именно, возьми себѣ двадцать золотыхъ и говори съ Григоріемъ то, что мы тебѣ скажемъ, и въ то время, какъ онъ будетъ сидѣть между старѣйшими города, иди и стань передъ нимъ и скажи ему: «дай мнѣ мою плату за эту ночь, потому что ты спалъ у меня». Она взяла деньги; и случилось: когда Григорій въ своей невинности сидѣлъ и изъяснялъ народу (Писаніе), и его архидіаконъ стоялъ рядомъ съ нимъ, тогда распутная женщина протиснулась и остановилась предъ нимъ и сказала ему: «дай мнѣ мою плату, потому что ты въ эту ночь имѣлъ со мною любовную связь». Григорій со всѣмъ народомъ, который стоялъ возлѣ него, удивился этой рѣчи; а Стефанъ, его архидіаконъ, когда увидѣлъ позорную клевету, просилъ своего владыку молчать долгое время, чтобы онъ могъ открыть обманъ лжецовъ; потомъ онъ поднялся и сказалъ къ распут-

---

[1]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 901 sq. Русскій пер. ч. VIII, стр. 136 сл.

ной женщинѣ: «я не знаю, что ты хочешь сказать, моя дочь». Но она сказала ему: «именно такъ, Григорій! И я не прощу тебѣ моей платы». Стефанъ поднялся во второй разъ и сказалъ къ ней: «женщина, иди отъ меня прочь своею дорогой; я не понимаю, что ты хочешь сказать»? Но такъ какъ распутная женщина не умѣла отличить ихъ лица другъ отъ друга, именно лица Григорія и лица Стефана, то простерла свои руки къ Стефану и сказала: «дай мнѣ мою плату, потому что ты вѣдь имѣлъ со мною любовную связь. Ты не смѣешь обманывать меня, Григорій». Тогда весь народъ, увидѣвши что она не умѣетъ распознать лица Григорія, призналъ, что это великая клевета. И Григорій сказалъ: «этого достаточно для лжецовъ».

Когда Стефанъ увидѣлъ, что такимъ образомъ обманъ жрецовъ и распутной женщины обнаруженъ, тогда Стефанъ сказалъ къ ней: «ты навѣрно въ союзѣ съ демонами: зачѣмъ ты свои уста посвятила на служеніе сатанѣ, такъ что онъ чрезъ нихъ высказалъ постыдную ложь на раба Божія. Да, порочная (соб. дочь грѣха), зачѣмъ ты составила тайный планъ съ этими безбожниками и хотѣла бросить грязь въ безпорочное солнце? Зачѣмъ ты подняла свои руки, чтобы бросить камень въ небо, когда уже твоя праматерь въ раю лишила эдемскаго блаженства нашего отца Адама? Ты хотѣла по этому плану лжи перлы предать (соб. ввергнуть) погибели; и твоя сестра, жена Сампсона, въ коварномъ союзѣ съ филистимлянами связала назорея и сдѣлала его посмѣшищемъ предъ своимъ народомъ, а твоимъ родственникомъ былъ верховный совѣтъ неправеднаго народа [который осудилъ Христа]. Точно такъ же ты посмѣялась надъ Ветхимъ родовъ (т. е. Христомъ, ср. Дан. 7, 9 комбинированное съ мессіанскимъ мѣстомъ Мих. 5, 1), Который отпустилъ вину Адама, бывшую вслѣдствіе его преступленія, и отреклась отъ Него предъ лицомъ Пилата». Когда Стефанъ произнесъ это, Григорій сказалъ ему: «дай этой женщинѣ ея плату, сколько она хочетъ получить, и прикажи ей уйти, чтобы она не отвлекала насъ отъ занятія словомъ Божіимъ, и чтобы и я также не удерживалъ у себя мзды угнетеннаго (ср. Іак. 5, 4 и др.). Стефанъ подалъ ей плату ея, сколько она хотѣла получить.

И случилось: когда она простерла свои руки и взяла грѣховныя деньги, тогда демонъ тотчасъ повергъ ее на землю, и она сказала, чтобы они все-таки не обирали ея совершенно ради

превосходныхъ качествъ Григорія. Когда мужъ Божій увидѣлъ, что она ограблена демономъ, сжалился надъ нею и простеръ свои руки надъ демономъ и сказалъ: «тебѣ, нечистый духъ, говорю! Ты подчиненъ Христу, и я также служу Христу. Во имя нашего Господа Іисуса Христа, выйди изъ этой дѣвушки, не причиняя ей вреда». Демонъ тотчасъ удалился изъ женщины, и она стала здоровой; и Григорій отослалъ ее, чтобы она ушла въ мирѣ, приказавши ей не объявлять объ обманѣ лжецовъ.

12. *Оговоръ Григорія мальчикомъ* [1]). Когда Григорій въ одинъ день стоялъ и училъ народъ, вотъ, закричалъ юноша изъ толпы народа громкимъ голосомъ и сказалъ: «не страшитесь, люди! ибо Григорій говоритъ это не отъ себя (собств. не отъ своей воли), но [нѣкто] другой стоитъ по правую сторону его, и этотъ учитъ его, что онъ долженъ говорить». Услышавъ это, Григорій сказалъ къ тѣмъ, которые стояли возлѣ него: «этотъ юноша не чистъ отъ демоновъ». И тотчасъ демонъ повергъ юношу на землю. Но Григорій, услышавъ это, взялъ лоскутъ отъ верхней одежды, которая была наброшена на плечи юноши, подулъ на него изъ своихъ устъ, и бросилъ его на юношу, и сказалъ: «не я повелѣваю тебѣ,—Христосъ повелѣваетъ тебѣ, Онъ, Который тебя со свиньями ввергъ въ море (ср. Мѳ. 8, 32): выйди изъ этого юноши». Когда демонъ услышалъ имя божественнаго величія, онъ закричалъ громкимъ голосомъ и сказалъ: «горе мнѣ изъ-за Іисуса, горе мнѣ изъ-за учениковъ Его, что мы здѣсь изгнаны изъ всего творенія и что мы тамъ сохранены для палящаго огня преисподней, вслѣдствіе вражды, которая возникла въ Эдемѣ между прародителями нашего рода и прародителемъ человѣческаго рода». И такимъ образомъ онъ оставилъ юношу и удалился.

Юноша же, когда опять сталъ здоровымъ, сказалъ: «теперь я болѣе не вижу мужа, который стоялъ возлѣ Григорія и училъ его, что онъ долженъ говорить». Когда демонъ вышелъ изъ юноши, тогда раздался голосъ въ воздухѣ, который говорилъ: «теперь я долженъ пойти къ языческому царю, и онъ отомститъ за меня Григорію».

13. *Гоненіе на христіанъ и бѣгство Григорія* [2]). Въ эти

[1]) Ср. Migne, PSG, t. XLVI, col. 941. Русск. перев. ч. VIII, стр. 179 сл.
[2]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 944 sq. Русск. перев. ч. VIII, стр. 180 сл.

дни, когда церковь Божія отъ успѣшнаго распространенія вѣры расширялась, врагъ, которому—уже отъ сотворенія міра—не доставляетъ удовольствія наше спокойствіе, внезапно открылъ гоненіе на нее; и послалъ тираннъ-царь судью въ ту страну, который несъ съ собою угрозы и проклятія противъ всѣхъ, любившихъ Христа. Когда Григорій увидѣлъ [угрожавшее] наказаніе, то тотчасъ сталъ жаждать мученичества, какъ драгоцѣннаго камня, чтобы ему прежде всего сдѣлаться его жертвой и вмѣстѣ съ тѣмъ образцомъ для принадлежащихъ къ его церкви; но потомъ онъ принялъ также во вниманіе слабости человѣческой природы и сказалъ: «я боюсь, чтобы, если я оставлю пастбище (т. е. діэцезъ) на произволъ судьбы, то можетъ ворваться [волкъ] и уничтожить стадо Христово». И онъ молился предъ Господомъ и говорилъ: «о Господи, сѣдящій на херувимахъ, Который возсѣлъ на осляти и вошелъ въ Іерусалимъ, Ты, крѣпкій Боже, десница Котораго распростерла небо [1]), и Который въ смиреніи явился въ мірѣ, и распинатели пригвоздили на древо, потому что ты добровольно, о Господи, претерпѣлъ страданіе смерти ради насъ, — такъ умилосердись надъ страданіями раба Твоего въ этотъ часъ и возвѣсти мнѣ жребій, который я по волѣ Твоего Божества долженъ принять на себя». И тотчасъ раздался голосъ подлѣ него и сказалъ ему: «Собирайся, возьми свой народъ и уходи, иди въ пустыню и скрывайся, пока пройдетъ ярость». И тотчасъ онъ собрался, взялъ съ собою церковь и ушелъ.

14. *Чудесное спасеніе Григорія и его діакона* [2]). Но когда судья услышалъ, что случилось, онъ послалъ мужей, которые должны были преслѣдовать Григорія и привести его. И они отправились и нашли его у пещеры, вмѣстѣ съ языческимъ жрецомъ, который сдѣлался его ученикомъ, и они приняли ихъ за деревья и не знали, что это—люди. И люди, которые были посланы, возвратились къ судьѣ, сказавъ ему: «мы прошли по всей пустынѣ и въ пещерахъ и въ ущельяхъ и въ пропастяхъ земли и искали (ихъ) и никого не нашли, кромѣ двухъ деревьевъ, которыя посажены возлѣ пещеры». Но люди изъ воиновъ судьи, въ которыхъ покоилась сокрытая вѣра во Христа, знали, что это было чудо и прославили Бога.

15. *Возвращеніе Григорія, успѣхъ его дѣятельности и*

---

[1]) *H. Hilgenfeld,* S. 456.

[2]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 948. Русск. перев. ч. VIII, стр. 184 сл.

его смерть [1]). Но въ скоромъ времени послѣ того умеръ царь-мучитель и наступило спокойствіе на землѣ. Григорій и весь народъ Божій съ почетомъ возвратились къ своей церкви. И онъ обозрѣлъ весь народъ города и увидѣлъ, что въ немъ было только не болѣе семнадцати невѣрующихъ, и онъ возблагодарилъ Господа и сказалъ: «благодарю Тебя, Господи, что нѣкогда, когда Ты привелъ меня въ этотъ городъ, я нашелъ въ немъ (только) семнадцать вѣрующихъ, а теперь, вотъ, въ немъ остается еще (только) семнадцать невѣрующихъ. Присоедини ихъ вмѣстѣ съ ихъ братьями къ твоему стаду, о Христе»! И послѣ всего этого блаженный оставилъ этотъ міръ страданій и отошелъ побѣдоносно къ своему Господу. Да царствуетъ его молитвами милосердіе надъ землею и надъ ея обитателями до вѣка. Аминь.

---

[1]) Ср. Migne, PSG. t. XLVI, col. 953. Русск. перев. ч. VIII, стр. 191 сл.

Съ такими разсужденіями почтеннаго издателя, разумѣется, должно согласиться вполнѣ. Вполнѣ же надлежитъ привѣтствовать, посему, и его намѣреніе, нынѣ имъ осуществленное,—какъ нѣчто весьма симпатичное.

Текстъ нѣмецкаго перевода взятъ о. Поповымъ, по его заявленію, у о. Протоіерея А. П. Мальцева (настоятеля нашей православной Церкви въ Берлинѣ), съ весьма незначительными измѣненіями, изъ его книги: „*Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*" (Berl. 1898).

Испанскій переводъ принадлежитъ секретарю русскаго посольства въ Мадридѣ Г. А. Колемину и присоединенному о. Поповымъ къ православной Церкви Гарсіи Рюи-Пересу (начальнику Отдѣленія въ Главномъ Штабѣ Военнаго Министерства Испанскаго Королевства).

Французскій переводъ сдѣланъ о. Поповымъ, давно уже живущимъ во Франціи и прекрасно владѣющимъ французскимъ языкомъ. Г. А. Колеминъ, тѣмъ не менѣе, — по словамъ достопочтеннаго издателя книжки,—давалъ ему весьма цѣнныя указанія и относительно французскаго текста.

Появленію подобнаго изданія (чему весьма много и энергично содѣйствовалъ профессоръ Н. Н. Глубоковскій) можно, конечно, только радоваться. Если въ свое время я лично усердно привѣтствовалъ сдѣланный о. П. Тидебелемъ переводъ на французскій языкъ „*Панихиды*" (см. журн. „*Странникъ*", 1909 г., январь), то съ тѣмъ большею энергіею должно привѣтствовать переводы, изданные о. Поповымъ, выполненные съ завидною тщательностью и отпечатанные съ достойною хорошаго начинанія заботливостью въ прекрасной столичной типографіи г. Меркушева.

Желательно, чтобы подобныя добрыя начинанія вызвали доблестное подражаніе, а прежде всего—чтобы почтенный переводчикъ далъ намъ еще много и много подобныхъ книжекъ. Данная же его книжка, самоотверженно изданная, заслуживаетъ широкаго распространенія. Слѣдуетъ поддержать во-истину доброе дѣло!

Профессоръ **А. Бронзовъ.**

Никифоръ Влеммидъ, византійскій ученый и церковный дѣятель XIII вѣка.

По поводу сочиненія *В. И. Барвинка:* „Никифоръ Влеммидъ и его сочиненія". Кіевъ. 1910.

Научная разработка исторіи Византійско-восточной Церкви началась лишь въ самое недавнее время, когда въ ученомъ мірѣ Запада и Востока возникли и оживились интересы новой отрасли историческаго знанія — византологіи. Тогда какъ на Западѣ преимущественное вниманіе ученыхъ удѣляется гражданской исторіи Византіи, православный Востокъ, въ лицѣ своихъ византологовъ, на первомъ планѣ ставитъ задачи церковной византологіи. Въ послѣднемъ отношеніи имѣютъ свое значеніе и заслуги русскихъ византологовъ, преимущественно изъ духовно-академической среды. Къ числу нашихъ молодыхъ ученыхъ, выступившихъ на почетное, а вмѣстѣ и многотрудное поприще научнаго изслѣдованія церковно-византологическихъ проблемъ, нужно отнести и В. И. Барвинка, удостоеннаго Совѣтомъ Кіевской духовной академіи степени магистра богословія за свой трудъ о Никифорѣ Влеммидѣ и его сочиненіяхъ.

Сочиненіе г. Барвинка о Никифорѣ Влеммидѣ представляетъ первый въ европейской литературѣ опытъ научнаго изслѣдованія объ этомъ замѣчательномъ византійскомъ церковномъ дѣятелѣ и ученомъ XIII в. и идетъ на встрѣчу существенной потребности церковной византологіи. Никифоръ Влеммидъ жилъ въ одну изъ весьма важныхъ эпохъ въ исторіи Византіи, принималъ большое участіе не только въ церковныхъ, но и въ политическихъ событіяхъ своего времени и представлялъ по своимъ моральнымъ достоинствамъ и научно-литературной дѣятельности блестящее сочетаніе подлинно-византійскихъ началъ и задачъ. Къ тому-же въ недавнее время вновь были изданы въ свѣтъ нѣкоторыя сочиненія Никифора Влеммида, дающія возможность болѣе правильно и разносторонне охарактеризовать этого выдающагося церковнаго дѣятеля и писателя.

Сочиненіе г. Барвинка состоитъ изъ введенія, трехъ отдѣловъ изслѣдованія и приложенія.

Во *введеніи* (стр. IX—XXXIII) авторъ, прежде всего, характеризуетъ эпоху, въ которую жилъ и дѣйствовалъ Никифоръ

Влеммидъ. По сужденію автора, эта эпоха „была одной изъ самыхъ мрачныхъ въ исторіи Византіи“: то было время, съ одной стороны, господства латинянъ въ Константинополѣ (1204—1261 г.), а съ другой—созданія и упроченія греками никейской имперіи. Крестовые походы, предпринятые западными ополченіями для освобожденія Гроба Господня отъ господства мусульманъ, принесли православному Востоку немало бѣдствій. Греки потерпѣли отъ крестоносцевъ гораздо больше вреда, чѣмъ мусульмане (Мишо). Бѣдствія эпохи не только обострили религіозную рознь, но и увеличили національную вражду грековъ къ латинянамъ. Разореніе латинянами цвѣтущаго города Ѳессалоники въ 1185 году, завоеваніе Константинополя въ 1204 г., сопровождавшееся дикимъ разгромомъ столицы православной имперіи, грабежемъ храмовъ и монастырей и оскорбленіями греческаго духовенства, монашества и народа на почвѣ церковно-національной розни, систематическія притѣсненія грековъ въ области религіозныхъ отношеній, подавленіе православной вѣры и угнетеніе Церкви въ періодъ господства латинянъ въ Византіи—вотъ нѣкоторыя историческія слѣдствія западнаго крестоноснаго движенія на Востокъ. И Востокъ отвѣтилъ на такое отношеніе Запада непримиримою ненавистью и глубокою враждою, которая надолго сдѣлалась характерною особенностью въ сношеніяхъ грековъ съ латинянами. Однако потеря гражданской независимости въ Константинополѣ дала толчекъ къ образованію другого центра политической свободы византійцевъ, который возникъ въ Никеѣ, ставшей столицею Никейскаго царства. Подъ управленіемъ династіи Ласкарисовъ Никейское царство унаслѣдовало преемство всѣхъ основныхъ началъ византинизма—гражданскаго и церковнаго и явилось продолжателемъ исторической жизни разоренной Византіи, которой оно въ 1261 году вновь и передало сохраненное имъ наслѣдіе византинизма. Большая заслуга никейско-византійскихъ императоровъ въ томъ и состояла, что они сохранили не только политическую, но и церковную свободу своего народа и содѣйствовали возстановленіе византійской имперіи въ прежней силѣ и могуществѣ, а равно и дальнѣйшему процвѣтанію православной Церкви, которая въ эпоху латинскаго господства въ Константинополѣ много страдала отъ произвола и насилія западныхъ церковныхъ дѣятелей. Но свою великую миссію въ отношеніи къ госу-

дарству и Церкви никейскіе правители совершили при содѣйствіи выдающихся своихъ современниковъ, которые то внушали имъ правила политическаго благоразумія и житейской опытности, то помогали въ великомъ уніональномъ дѣлѣ между Востокомъ и Западомъ, считая соединеніе Церквей залогомъ мира между народами и разносторонняго ихъ процвѣтанія, то занимались научно-литературной дѣятельностью съ цѣлью просвѣщенія современнаго общества и наибольшаго оцерковленія его. Къ числу такихъ дѣятелей XIII в. относится знаменитый Никифоръ Влеммидъ.

Задачей г. Барвинка и служитъ,—какъ затѣмъ раскрывается во введеніи,—изслѣдованіе жизни и дѣятельности Никифора Влеммида, при чемъ авторъ, въ виду того, что нѣкоторыя изъ сочиненій Влеммида еще не изданы, ограничилъ свой трудъ „болѣе скромными“ предѣлами. Его задача не могла быть „выполнена въ надлежащей полнотѣ“, а состоитъ „въ изображеніи жизни и дѣятельности Влеммида въ связи съ обстоятельствами того времени и въ разсмотрѣніи его сочиненій богословскихъ и нѣкоторыхъ другихъ“ (стр. XX).

Въ зависимости отъ задачи, трудъ г. Барвинка раздѣляется на три отдѣла, въ первомъ изъ которыхъ изслѣдуются жизнь и дѣятельность Никифора Влеммида въ связи съ характеристикой его личности, во второмъ разсматриваются его сочиненія богословскаго характера и въ третьемъ—свѣтскаго характера.

Наконецъ, во введеніи сказано нѣсколько словъ о методѣ изслѣдованія (стр. XXI — XXII) и обозрѣвается литература предмета—источники и пособія, съ критической ихъ оцѣнкой (стр. XXII—XXXIII). Авторъ справедливо говоритъ, что не только въ русской, но и въ иностранной литературѣ нѣтъ болѣе или менѣе полнаго и всесторонняго изслѣдованія о Никифорѣ Влеммидѣ, освѣщающаго всѣ стороны его дѣятельности. Существующія сочиненія о Влеммидѣ касаются преимущественно какой-либо одной стороны его дѣятельности, разсматриваютъ лишь нѣкоторыя, главнымъ образомъ, догматико-полемическія его сочиненія и т. п. Поэтому г. Барвинку пришлось работать совершенно самостоятельно, на основаніи тщательно изученной литературы первоисточниковъ его научнаго вопроса, не только печатныхъ, но отчасти и сохранившихся въ рукописяхъ.

Первый отдѣлъ изслѣдованія г. Барвинка посвященъ біо-

графіи Никифора Влеммида и состоитъ изъ девяти главъ, въ которыхъ обозрѣвается вся жизнь этого дѣятеля—отъ дѣтства его до кончины, со включеніемъ въ этотъ обзоръ какъ отзывовъ о Влеммидѣ современниковъ и послѣдующихъ писателей, такъ и характеристики личности этого дѣятеля.

Никифоръ Влеммидъ (Βλεμμύδης, а не Βλεμμίδης) родился въ 1197 г. въ Константинополѣ въ интеллигентной византійской семьѣ (его отецъ занимался медициной) и семи лѣтъ переселился вмѣстѣ съ родителями въ виѳинскій городъ Прусу,—послѣ того, какъ Константинополь оказался во власти латинянъ. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ элементарной школѣ города Прусы, подъ руководствомъ дидаскала Монастеріота, впослѣдствіи ефесскага митрополита. Хорошо изучивъ здѣсь грамматику, Влеммидъ, отличавшійся склонностью къ наукамъ, потомъ отправился въ Никею, гдѣ изучалъ піитику, риторику—по руководству извѣстныхъ греческихъ риторовъ Исократа (V в. до Р. Х.), Гермогена (II в. по Р. Х.) и Аѳонія (IV в. по Р. Х.) и, наконецъ, логику. Въ 1213 г. Влеммидъ отправился для занятій въ Смирну и изучалъ здѣсь логику подъ руководствомъ „ипата философовъ" Димитрія Карика. Здѣсь же онъ пользовался покровительствомъ ученаго митрополита Николая. Въ 1215 г. Влеммидъ посвятилъ себя изученію врачебнаго искусства и въ теченіе семи лѣтъ знакомился съ нимъ то въ Смирнѣ, то въ Ефесѣ, а потомъ вмѣстѣ съ своимъ отцомъ сталъ заниматься и врачебной практикой. Въ 1222 г. Влеммидъ, подъ вліяніемъ одной неудачи личнаго свойства, оставилъ Смирну и поселился въ Нимѳеѣ близъ Никеи, гдѣ нѣкоторое время проживалъ при царскомъ дворѣ, а потомъ отправился въ городъ Скамандръ и здѣсь посѣщалъ школу извѣстнаго дидаскала Птохопродрома. Подъ руководствомъ этого дидаскала Влеммидъ въ теченіе небольшаго времени (менѣе года) изучилъ ариѳметику, физику, оптику, катоптрику и астрономію и сдѣлалъ большіе успѣхи по логикѣ и философіи. Однако, духовная жажда Влеммида не была удовлетворена и этими успѣхами. Но, не находя среди современныхъ ученыхъ такихъ дидаскаловъ, которые могли бы дать ему болѣе широкое образованіе, Влеммидъ возвратился въ Нимѳей и сталъ самостоятельно заниматься науками. На первомъ планѣ у него были въ этомъ отношеніи рѣчи знаменитыхъ орато-

ровъ, сочиненія философовъ и труды изъ области медицины. Въ это же время онъ изучилъ и юриспруденцію. Познанія Влеммида были настолько уже серьезны, что въ Смирнѣ онъ имѣлъ ученый диспутъ съ бывшимъ своимъ дидаскаломъ Димитріемъ Карикомъ и не оказался побѣжденнымъ въ этомъ ученомъ спорѣ. Изъ Смирны Влеммидъ удалился въ одинъ изъ монастырей въ области рѣки Скамандра и здѣсь сосредоточился на изученіи Священнаго Писанія и святоотеческихъ твореній. Эти занятія доставили ему полнѣйшее удовлетвореніе. Влеммидъ, наконецъ, нашелъ то, что онъ такъ долго и старательно искалъ. Въ монастырѣ, подъ вліяніемъ чтенія слова Божія и твореній святыхъ отцовъ, Влеммидъ подготовился и къ общественной жизни и дѣятельности (стр. 1—9).

Въ концѣ 1223 г. Влеммидъ прибылъ въ Никею и скоро обратилъ на себя вниманіе патріарха Германа, который рукоположилъ его въ санъ діакона, назначилъ на должность своего логоѳета и даже поселилъ въ своемъ домѣ. Какъ талантливый и весьма образованный человѣкъ, превосходившій своими познаніями многихъ выдающихся современниковъ, какъ искренно религіозный и высоко-нравственный клирикъ, Влеммидъ пользовался любовью и уваженіемъ какъ патріарха Германа, такъ и почти всего населенія Никеи. Но были у Влеммида и враги—изъ среды никейскихъ клириковъ, которые, изъ зависти къ образованному и ревностному въ дѣлахъ вѣры патріаршему логоѳету, пытались оклеветать его предъ Германомъ и унизить, но—безуспѣшно. Патріархъ Германъ, понявши истинный мотивъ взведенныхъ на Влеммида несправедливыхъ обвиненій, сталъ еще больше цѣнить его и уважать. Такъ, отправившись изъ Никеи въ другіе малоазійскіе города для борьбы съ еретиками-манихеями, Германъ возложилъ на Влеммида временное управленіе Никейскою епархіей, а возвратившись изъ этого миссіонерскаго путешествія, онъ назначизъ Влеммида замѣстителемъ епископа въ Нимѳеѣ, гдѣ дѣятельность Никифора была продолжительна и успѣшна. Однако, Влеммидъ больше тяготѣлъ къ иноческому уединенію, чѣмъ къ жизни въ міру, хотя и въ высокомъ церковно-общественномъ положеніи. И вотъ, склонивъ патріарха освободить его отъ должности логоѳета и архіерейскаго епитропа, Влеммидъ сперва отправился на островъ Лесбосъ, надѣясь здѣсь, вдали отъ шума общественнаго

ной жизни, всецѣло посвятить себя наукѣ, а потомъ поселился въ монастырѣ „Двухъ Холмовъ—Δυοῖν Βουνῶν“ на горѣ Латрѣ, недалеко отъ города Милета. Здѣсь въ то время существовала идеальная иноческая община, всецѣло преданная самому строгому исполненію аскетическихъ требованій. Никифоръ Влеммидъ и здѣсь нашелъ то, къ чему давно стремился: самую высокую и совершенную иноческую жизнь, воплощавшую въ себѣ аскетическіе идеалы византійско-восточнаго монашества. И онъ посвятилъ себя аскетическимъ подвигамъ и постепенно пришелъ къ мысли навсегда отказаться отъ міра и общественной жизни и принять монашество. Но это рѣшеніе было исполнено Влеммидомъ не въ монастырѣ горы Латра, а въ одной изъ обителей г. Ефеса, гдѣ онъ поселился около 1223 года, и, съ благословенія архіепископа Манассіи, великаго аскета и подвижника, былъ включенъ въ составъ новоначальныхъ иноковъ. Въ теченіе двухъ лѣтъ Влеммидъ находился здѣсь на испытаніи, въ строгомъ послушаніи несъ обѣты и подвиги иночества и нашелъ полное успокоеніе отъ невзгодъ прежней жизни. Пользуясь спокойствіемъ и досугомъ, онъ съ величайшимъ прилежаніемъ отдался и богословскимъ занятіямъ, изучалъ, главнымъ образомъ, Св. Писаніе и написалъ свои труды экзегетическаго характера—„Толкованіе на псалмы“, „Пѣсни Моисея“ и др. Подъ вліяніемъ изученія Св. Писанія у Влеммида явилось сильное желаніе совершить путешествіе въ Іерусалимъ для поклоненія Гробу Господню. Осенью 1233 г. онъ, дѣйствительно, и предпринялъ паломничество въ Палестину, но достигъ лишь острова Родоса, гдѣ и поселился въ монастырѣ близъ Горы Артамита и опять посвятилъ себя научнымъ занятіямъ и иноческимъ подвигамъ. Въ 1234 г. Влеммидъ, вслѣдствіе политическихъ нестроеній, вынужденъ былъ отказаться отъ продолженія паломничества во Св. Землю, покинулъ Родосъ и снова отправился въ Ефесъ (стр. 9—17).

Въ Ефессѣ Влеммиду пришлось принять участіе въ соборныхъ совѣщаніяхъ грековъ съ латинянами относительно соединенія церквей. Въ 1234 г. римскій папа Григорій IX, идя на встрѣчу желанію никейскаго патріарха Германа II, прислалъ въ Никею своихъ легатовъ Гуго и Петра изъ ордена братьевъ Проповѣдниковъ и Аймо и Радульфа изъ ордена Миноритовъ для переговоровъ о соединеніи церквей. Со стороны грековъ пренія съ латинянами сначала велъ Ди-

митрій Карикъ, бывшій учитель Влеммида, а затѣмъ—Влеммидъ, который, между прочимъ, составилъ блестящую апологію ученія Восточной Церкви объ исхожденіи Св. Духа и съ успѣхомъ опровергъ латинскій догматъ о Filioque и доводы латинянъ въ защиту опрѣсноковъ. Примиреніе между греками и латинянами, бывшее предметомъ собора 1234 г., не состоялось, такъ какъ латиняне и приступили къ переговорамъ, и вели ихъ съ открытымъ намѣреніемъ подчинить Восточную Церковь Риму, а греки не только были совершенно далеки отъ всякой готовности признать надъ собою власть римскаго папы, но несклонны были дѣлать какія-либо уступки латинянамъ по главнымъ вопросамъ соборнаго разсмотрѣнія—объ исхожденіи Св. Духа и Евхаристіи. Мало того,—соборныя совѣщанія еще болѣе обострили вѣроисповѣдную вражду между греками и латинянами, которая на одномъ изъ засѣданій собора проявилась во взаимныхъ укоризнахъ. Латиняне укоряли православныхъ въ томъ, что они презираютъ таинство Евхаристіи, совершаемое на опрѣснокахъ, омываютъ престолы въ храмахъ, гдѣ священнодѣйствовали латинскіе священники, исключили папу изъ диптиховъ, считая его еретикомъ, и ежегодно публично отлучаютъ его отъ церкви. Православные же укоряли латинянъ въ ниспроверженіи алтарей и оскверненіи церквей, въ похищеніи св. мощей и презрительномъ обращеніи съ святынями православной церкви, въ исключеніи патріарха изъ латинскихъ диптиховъ задолго до такого же акта на Востокѣ по отношенію къ папѣ. Всѣ попытки никейскаго императора Іоанна Дуки Ватаци установитъ примиреніе между двумя сторонами оказались безуспѣшными. Не имѣло значенія и предложеніе императора латинянамъ—удержать опрѣсноки и отказаться отъ Filioque и грекамъ—принять формулу ἐκ τοῦ Πατρὸς и признать опрѣсноки. Папскіе легаты заявили, что Римская церковъ ни на іоту не отступитъ отъ своего символа и греки, въ интересахъ уніи, должны принять опрѣсноки и исповѣдывать исхожденіе Духа святаго „и отъ Сына“, а все написанное противъ ученія Римской церкви предать сожженію. Но греки и слышать не хотѣли объ этихъ условіяхъ и, въ свою очередь, требовали отъ латинянъ отказаться отъ своихъ нововведеній, а императоръ, недовольный отвѣтомъ папскихъ легатовъ, въ гнѣвѣ сказалъ: „рѣшительно не вижу никакого средства къ примиренію“. Послѣднее засѣданіе

собора (11 мая 1234 г.) закончилось даже взаимными анаѳематствованіями. Другого исхода преній трудно было и ожидать при взаимной ненависти и общемъ раздраженіи. Но Восточная церковь, не смотря на всѣ бѣдствія и невзгоды во внѣшнемъ своемъ положеніи, сохранила чистоту и неповрежденность своего ученія, посягательство на которое было предпринято со стороны Римской церкви подъ предлогомъ новой уніональной попытки. Заслуга въ защитѣ православнаго ученія принадлежала Никифору Влеммиду (стр. 17—27).

По окончаніи собора 1234 г. Никифоръ Влеммидъ возвратился въ Ефесскій монастырь, а въ слѣдующемъ году, будучи 38 лѣтъ отъ роду, принялъ монашество. Ефесскій митрополитъ Манассія, совершившій постриженіе Влеммида, чрезъ восемъ дней рукоположилъ его въ іеромонаха. Съ величайшею точностью и суровостью Влеммидъ исполнялъ правила монашеской жизни. Онъ даже уклонился отъ посѣщенія умиравшаго отца и не обратилъ вниманія на то, что имущество послѣдняго было расхищено. „Я желаю быть наслѣдникомъ не того, что принадлежитъ земнымъ родителямъ, а того, что принадлежитъ Богу",—говорилъ Влеммидъ въ отвѣтъ на убѣжденія принять мѣры къ возвращенію похищеннаго имущества. На нѣкоторое время Влеммидъ удалился для подвиговъ на уединенную гору Иду, близъ Ефеса, а потомъ поселился въ ефесскомъ монастырѣ Паксамадіи. На третьемъ году пребыванія въ иноческомъ званіи Влеммидъ, по примѣру многихъ другихъ подвижниковъ средневѣковой Византіи, совершилъ (1237 г.) паломничество во Св. Землю; по возвращеніи изъ Палестины, онъ поселился въ ефесскомъ монастырѣ св. Григорія Чудотворца, гдѣ и занялся научными работами. Въ это время онъ уже выступилъ въ званіи „учителя философіи". Въ монастырѣ св. Григорія онъ основалъ школу и преподавалъ здѣсь философію. Въ числѣ его учениковъ былъ Георгій Акрополитъ, будущій историкъ и выдающійся общественный дѣятель. Школа Влеммида пользовалась покровительствомъ императора Іоанна Дуки Ватаци. Къ своимъ ученикамъ Влеммидъ относился очень строго, такъ что не всѣ изъ его питомцевъ были довольны своимъ суровымъ дидаскаломъ. За добродѣтельную жизнь и за высокій научный авторитетъ Влеммидъ былъ избранъ игуменомъ монастыря Св. Григорія Чудотворца. Но на нѣкоторое время Влеммидъ, подъ вліяніемъ возник-

шаго въ обществѣ недовольства суровою дисциплиною въ его школѣ, долженъ былъ оставить Ефесъ и удалился на островъ Самосъ, гдѣ поселился въ т. н. Пиѳагоровомъ общежитіи (τὸ Πυθαγόρου σπήλαιον). Отсюда онъ былъ вызванъ императоромъ Іоанномъ Дукою, который не только особымъ хрисовуломъ возстановилъ его въ должности игумена монастыря св. Григорія, но и возложилъ на него научную миссію—собрать священныя и другія книги во Ѳракіи, Македоніи, Ѳессаліи и на Аѳонѣ, иныя изъ нихъ купить на средства императора, а о другихъ сообщить ему свѣдѣнія, касающіяся ихъ содержанія. Влеммидъ съ успѣхомъ исполнилъ это порученіе и извлекъ изъ путешествія большую для себя пользу. Онъ нашелъ очень много книгъ, раньше ему неизвѣстныхъ, дни и ночи проводилъ за ихъ изученіемъ и составлялъ замѣтки относительно ихъ содержанія. Въ результатѣ, онъ достигъ блестящей научной эрудиціи, такъ что современники (Георгій Акрополитъ, Георгій Пахимеръ) съ удивленіемъ разсказывали о его необыкновенныхъ познаніяхъ. По возвращеніи въ Ефесъ, Никифоръ получилъ предложеніе занять мѣстную архіерейскую каѳедру, но онъ отказался отъ епископства, опять поселился въ монастырѣ св. Григорія и вновь открылъ школу, а также занялся изученіемъ Св. Писанія, твореній святыхъ отцевъ и другими научными работами. Съ 1240 г. въ школѣ Влеммида сталъ обучаться Ѳеодоръ Ласкарисъ, будущій императоръ никейскій (1255—1258 г.) извѣстный своими богословскими трудами. Влеммидъ имѣлъ очень большое вліяніе на своего царственнаго ученика, внушилъ ему любовь къ наукѣ и знанію и много содѣйствовалъ нравственному его развитію. Ѳеодоръ Ласкарисъ самъ свидѣтельствовалъ, что онъ по преимуществу отъ Влеммида научился философіи и добродѣтели, только благодаря ему пріобрѣлъ знанія и мудрость; занявши престолъ, Ѳеодоръ по-прежнему называлъ Влеммида своимъ учителемъ, переписывался съ нимъ и всегда относился къ нему съ любовью. Это было трогательное, но нерѣдкое въ Византіи общеніе между учителемъ и царственнымъ ученикомъ, возникшее на почвѣ общей любви къ наукѣ и знанію и свидѣтельствовавшее о высокомъ авторитетѣ дидаскаловъ въ средневѣковой Византіи. Будучи воспитателемъ сына василевса и пользуясь любовью царственнаго ученика, Влеммидъ, однако, не измѣнилъ своей строго

подвижнической жизни и отклонялъ всѣ почести, какія исходили отъ царскаго двора. „Единственною необходимостью для него было только благочестіе, сохраняя которое, онъ отвергалъ все прочее“ (Пахимеръ). О высотѣ нравственно аскетическихъ воззрѣній Влеммида свидѣтельствуетъ и его столкновеніе съ фавориткой императора Фриггой, которую онъ удалилъ изъ храма монастыря св. Григорія Чудотворца, когда она, облеченная знаками царскаго достоинства, въ сопровожденіи блестящей свиты, торжественно явилась къ божественной литургіи, совершавшейся въ монастырскомъ храмѣ... Вопреки ожиданію Фригги, Влеммидъ не только не оказалъ ей никакого вниманія, но приказалъ монахамъ прекратить богослуженіе, а безнравственной фавориткѣ василевса—удалиться изъ храма, такъ какъ „этотъ праведный мужъ считалъ несправедливымъ, чтобы безстыдная женщина своими скверными и преступными ногами попирала священный полъ“ (Григора). Въ страшномъ озлобленіи и гнѣвѣ на Влеммида Фригга принесла жалобу василевсу и побуждала къ мщенію. Но Іоаннъ Ватаци отнесся къ этому столкновенію съ истинно царскимъ достоинствомъ и величіемъ: онъ не только не склонился на просьбу о наказаніи Влеммида, но чистосердечно раскаялся въ своемъ грѣхѣ и весь въ слезахъ и въ полномъ сокрушеніи о своихъ грѣхахъ сказалъ: „Зачѣмъ вы совѣтуете мнѣ наказывать человѣка праведнаго? Я самъ далъ поводъ безчестить себя и свое достоинство и получаю приличное возмездіе: дурныя сѣмена приносятъ свои плоды“ (Н. Григора). Дерзновенное обличеніе Никифоромъ преступнаго поведенія василевса только возвысило его авторитетъ въ представленіи современнаго общества. Въ 1249 г. Влеммидъ построилъ собственный монастырь въ Имаѳіяхъ, близъ Ефеса, и поселился въ немъ (стр. 28—42).

Поселившись въ своемъ монастырѣ, храмъ котораго былъ посвященъ Богу Сущему (Θεοῦ τοῦ Ὄντος), Влеммидъ привлекъ сюда многочисленныхъ подвижниковъ и учениковъ. Ставши во главѣ обители, онъ намѣренъ былъ всецѣло предаться научнымъ занятіямъ, но современныя церковныя обстоятельства вновь выдвинули его на поприще церковно-общественной дѣятельности. Поводомъ къ этому послужила новая уніональная попытка, состоявшаяся при участіи никейскаго императора Іоанна Дуки Ватаци и римскаго папы Ин-

нокентія IV. Послѣдній въ 1249 г. прислалъ своихъ пословъ въ Никею, гдѣ въ слѣдующемъ году состоялся соборъ для обсужденія вопроса о соединеніи Церквей. Пренія касались, главнымъ образомъ, ученія объ исхожденіи Св. Духа, причемъ отъ лица греческой Церкви на соборѣ 1250 г. первенствовалъ Влеммидъ, который безъ затрудненія опровергъ всѣ доводы и возраженія латинянъ въ пользу Filioque. Въ томъ же году Влеммидъ велъ пренія съ еретиками-теопасхитами, прибывшими въ Никею изъ Киликіи; они учили, что божество Іисуса Христа подвергалось страданію, и утверждали, что пѣснь „Трисвятое" относится не ко всѣмъ тремъ лицамъ Пресвятыя Троицы, а только къ одному второму, поэтому они и внесли въ „Трисвятое" прибавку „Христе". И возраженія теопасхитовъ противъ православнаго ученія были опровергнуты Влеммидомъ, который разсуждалъ съ еретиками о времени установленія Іисусомъ Христомъ таинства Евхаристіи, о хлѣбѣ и винѣ для таинства, о таинственномъ соединеніи вѣрующихъ со Христомъ. Пренія Влеммида съ теопасхитами были болѣе успѣшны въ смыслѣ результата, чѣмъ соборныя его совѣщанія съ латинянами по вопросу о соединеніи церквей: единеніе между церквами опять не состоялось, вслѣдствіе крайней заносчивости латинянъ и въ силу совершенной нерасположенности грековъ къ миру съ поработителями ихъ отечества. Что касается самаго Влеммида, то онъ пламенно и искренно желалъ возстановленія церковнаго единства между Востокомъ и Западомъ. Этого единенія онъ желалъ не по какимъ либо временнымъ и случайнымъ мотивамъ, а „исключительно вслѣдствіе религіозныхъ соображеній и благочестиваго желанія видѣть Церковь—это единое и нераздѣльное по идеѣ тѣло—одушевленнымъ единымъ связующимъ началомъ мира и любви. Это желаніе Влеммида исходило изъ его любвеобильнаго духа, вѣровавшаго въ дѣйствительность обѣтованія Христа Спасителя о единомъ стадѣ и Единомъ Пастырѣ". Поэтому, возвратившись послѣ собора 1250 г. въ свой монастырь, Влеммидъ снова занялся разрѣшеніемъ весьма важнаго вопроса о томъ, какимъ образомъ возможно съ успѣхомъ достигнуть примиренія Церквей. Въ теченіе пяти лѣтъ Влеммидъ безвыходно предавался въ своемъ монастырѣ богомыслію и научно-богословскимъ занятіямъ и написалъ въ это время нѣсколько сочиненій (напр., похвальное слово въ честь Апо-

стола и Евангелиста Іоанна Богослова, Слово объ исхожденіи Св. Духа—къ архіепископу болгарскому Іакову, „Βασιλικὸς Ἀνδριάς“). Въ 1255 г. Влеммидъ былъ избранъ на патріаршій никейскій престолъ, но отказался отъ патріаршества, не смотря на просьбы новаго императора Θеодора Ласкариса и собора архіереевъ,—о чемъ г. Барвинокъ обстоятельно и сообщаетъ въ своемъ трудѣ. Послѣ избранія на патріаршій престолъ монаха Арсенія, Влеммидъ отказался и отъ должности экзарха всѣхъ монастырей Никейской имперіи, которая была предоставлена ему новымъ патріархомъ и императоромъ, такъ какъ онъ по прежнему стремился къ уединенію и посвящалъ время и силы преимущественно научнымъ занятіямъ. Но до конца жизни императора Θеодора († 1258 г.) онъ имѣлъ очень большое на него вліяніе и своимъ нравственнымъ авторитетомъ много содѣйствовалъ благопріятному разрѣшенію разнаго рода конфликтовъ въ жизни придворной и общественной (стр. 42—58).

Послѣ смерти императора Θеодора, Влеммидъ всецѣло затворился въ монастырѣ въ Имаθіяхъ и больше уже не выходилъ изъ него до конца своей жизни. Главнымъ его занятіемъ въ этотъ періодъ была педагогическая дѣятельность. Поставивъ цѣлью жизни духовное совершенствованіе, Влеммидъ считалъ священнымъ для себя долгомъ и просвѣщать другихъ. Въ его монастырѣ существовала школа, о которой извѣстный Константинопольскій патріархъ Григорій Кипрскій (1283—1289 гг.) говоритъ въ своей автобіографіи, что она пользовалась большою извѣстностью и „привлекала въ свои стѣны, какъ мѣсто вожделѣнное, пришельцевъ и изъ странъ отдаленныхъ“. По сообщенію г. Барвинка, въ школѣ Влеммида, устроенной въ монастырѣ Θεοῦ τοῦ Ὄντος, одновременно съ учрежденіемъ обители, преподавалась философія, которая была въ то время всеобъемлющей наукой. „Философія, — разъясняетъ самъ Влеммидъ,—дѣлится на умозрительную (θεωρητικὸν) и практическую (πρακτικὸν). Умозрительная познаетъ сущее, практическая улучшаетъ нравы. Цѣль умозрительной—правда, цѣль практической—благо. Умозрительная философія дѣлится на философію о естествѣ (φυσιολογικὸν), математику и богословіе (μαθηματικὸν καὶ θεολογικὸν). Наука естественная занимается исключительно вещественнымъ, богословіе—исключительно невещественнымъ, математика—предметами, имѣющими вещественную и невещественную сто-

рону. Математика дѣлится на ариѳметику, музыку, геометрію и астрономію. Практическая философія дѣлится на этику (ἠθικόν), экономику (οἰκονομικὸν) и политику (πολιτικόν). Этическій философъ тотъ, кто умѣетъ приводить въ порядокъ свои и чужіе нравы; экономическій—тотъ, кто можетъ воспитывать цѣлый домъ; кто же хорошо управляетъ городомъ или городами, тотъ философъ политическій. Практическая философія приводится въ исполненіе посредствомъ законодательства и правосудія (διὰ νομοθετικοῦ καὶ δικαστικοῦ). Ибо практическій философъ издаетъ законы для города, для дома, для ученика и для себя и судитъ другихъ, восхваляя хорошо поступающихъ и порицая поступающихъ дурно". Значитъ, философія, по воззрѣніямъ византійцевъ, обнимала, кромѣ логики и метафизики, науки естественныя, математическія (ариѳметику, музыку, геометрію и астрономію), богословіе, этику, политику, юриспруденцію и другія. Всѣ эти науки обнимали тогда весь кругъ „высшаго образованія". Никифоръ Влеммидъ и былъ представителемъ этой универсальной философіи и занимался преподаваніемъ „всѣхъ указанныхъ наукъ" въ своей школѣ въ Имаѳіяхъ (стр. 60). Объ этомъ свидѣтельствуютъ его сочиненія—руководство для учениковъ: толкованіе на нѣкоторые псалмы, составленное для учениковъ-монаховъ, сочиненія по логикѣ, физикѣ, географіи, астрономіи, медицинѣ. Нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій, напримѣръ, по логикѣ и физикѣ, были школьными учебниками въ Византіи и долгое время послѣ Влеммида. Изъ учениковъ Влеммида извѣстны Георгій Акрополитъ, выдающійся дѣятель XIII вѣка, и императоръ Ѳеодоръ Ласкарисъ, который, по собственному его отзыву, „тщательно изучилъ у Влеммида все, что есть лучшаго въ философіи". Вообще, Никифоръ Влеммидъ славился своей педагогическою дѣятельностью и привлекалъ въ свою школу немало лицъ, желавшихъ поучиться у знаменитаго философа. „Сюда стремились лучшіе люди того времени, здѣсь усматривали источникъ мудрости, здѣсь учились добродѣтели" (стр. 58—65).

Послѣдніе года своей жизни Никифоръ Влеммидъ провелъ въ научныхъ занятіяхъ и аскетическихъ трудахъ въ своей обители, мало интересуясь современными политическими и церковными событіями. Онъ скончался въ своей обители въ 1272 году, среди общаго уваженія со стороны народа и монаховъ. Его обитель Θεοῦ τοῦ Ὄντος была при-